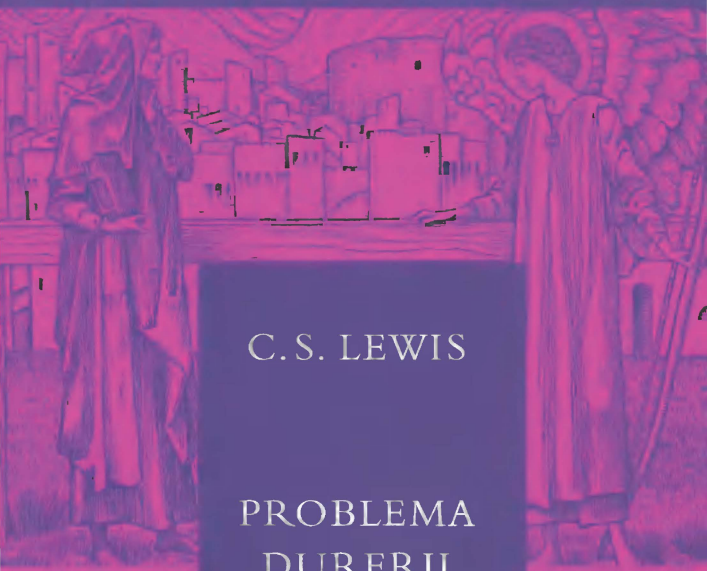
ÎNȚELEPCIUNE și CREDINȚĂ



C. S. LEWIS

PROBLEMA DURERII

HUMANITAS

Înțelepciunea e savoare: ea înseamnă a gusta din cunoașterea Celui cu totul altul. Credința înseamnă certitudinea că această cunoaștere e nesfârșită, că savoarea ei e inepuizabilă. Textele acestei colecții se referă la o asemenea cunoaștere, la strădania de a o atinge, de a-i simți gustul veritabil. Ele vorbesc, cel mai adesea, în numele unei *experiențe personale* și au, de aceea, simplitatea, precizia și prospețimea unei cunoașteri vii.

Unicul scop al cărții este de a dezlega problema intelectuală a suferinței: pentru sarcina mult mai înaltă de a da învățături despre tărie și răbdare, n-am fost niciodată smintit până într-atât încât să mă socotesc înzestrat și nu am altceva de oferit cititorilor mei afară de convingerea că, atunci când durerea stă să se ivească, un dram de curaj ajută mai mult decât o grămadă de știință, un pic de compasiune omenească mai mult decât o mulțime de curaj, și un strop din balsamul iubirii de Dumnezeu mai mult decât toate la un loc.

Din toate relele, numai durerea e un rău sterilizat, dezinfectat. [...] Durerea poate și ea să se repete, aidoma celorlalte rele, căci cauza primei dureri (boala sau o forță ostilă) mai acționează încă; ea este însă total lipsită de tendința de a prolifera prin sine însăși. Odată ce s-a isprăvit, s-a isprăvit, iar urmarea ei firească este bucuria.

C.S. LEWIS

Alte apariții în aceeași colecție:
C.S. Lewis *Treburi cerești*
Ananda K. Coomaraswamy *Hinduism și budoism*
Paul Evdokimov *Vârstele vieții spirituale*

Pe coperți: *Xilogravură de Wilhelm Morin (sec. XIX)*

ISBN 978-973-50-0974-8

14.00

5 948353 010169

Născut în Irlanda în 1898, C.S. LEWIS este educat la Colegiul Malvern timp de un an, după care își continuă studiile în particular. Obținând cea mai mare distincție de absolvire acordată de Universitatea Oxford (*triple First*), rămâne în cadrul universității ca *Fellow* al colegiului Magdalen, funcționând ca tutore, în perioada 1925–1954. În 1954 devine profesor de literatură medievală și renascentistă la Universitatea Cambridge. Cursurile ținute de el, remarcabile și populare, au influențat în mod profund și durabil generații de studenți.

Ateu până la maturitate, C.S. Lewis își descrie convertirea în *Surprised by Joy* (*Surprins de bucurie*): „În 1929, pe la Rusalii, m-am dat bătut și am admis că Dumnezeu este Dumnezeu... eram, poate, cel mai descurajat și mai nehotărât convertit din toată Anglia." Această experiență a fost cea care l-a făcut să înțeleagă nu doar apatia, ci și refuzul activ de a accepta religia; pornind de aici, în ipostaza de scriitor creștin înzestrat cu o minte excepțional de ascuțită și de logică și cu un stil lucid și înviorător, C.S. Lewis a fost fără egal. *The Problem of Pain* (*Problema durerii*), *The Screwtape Letters* (*Scrisorile lui Sfredelin* sau *Sfaturile unui diavol bătrân către unul mai tânăr*), *Mere Christianity* (*Creștinism. Pur și simplu*), *The Four Loves* (*Cele patru iubiri*), precum și postuma *Prayer: Letters to Malcolm* (*Rugăciune: Scrisori către Malcolm*) nu sunt decât o parte din operele sale cele mai vândute. A scris și cărți pentru copii și science-fiction, în paralel cu multele sale lucrări de critică literară. Operele sale sunt cunoscute de milioane de oameni, pretutindeni în lume, prin traduceri. S-a stins din viață în 22 noiembrie 1963, în locuința sa din Oxford.

C.S. LEWIS

Problema durerii

Traducere din engleză de
VLAD RUSSO

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
LEWIS, C.S.
Problema durerii / C.S. Lewis; trad.: Vlad Russo. –
București: Humanitas, 2007
ISBN 978-973-50-0974-8

I. Russo, Vlad (trad.)

821.111-97=135.1
241

C.S. LEWIS
THE PROBLEM OF PAIN
First published in English in 1940 by Geoffrey Bles
and by Fount Paperbacks, an imprint of
HarperCollins Publishers, in 1977.

© C.S. Lewis Pte Ltd, 1940
Copyright restored by C.S. Lewis Pte Ltd, 1996

© HUMANITAS, 2001, 2006, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

Celor ce au licăriri

Fiul lui Dumnezeu a suferit până la moarte nu pentru ca oamenii să nu mai sufere, ci pentru ca suferințele lor să fie asemeni alor Lui.

GEORGE MACDONALD,
Unspoken Sermons, First Series

Prefață

Când dl Ashley Sampson mi-a propus să scriu această carte, i-am cerut îngăduința să n-o semnez, fiindcă, dacă urma să spun ce cred cu adevărat despre durere, aveam să fiu silit la afirmații atât de tari în aparență, încât ele ar fi devenit ridicole de cum s-ar fi aflat cine e autorul lor. Dl Sampson mi-a respins solicitarea pe motiv că o scriere anonimă ar fi incompatibilă cu colecția, dar mi-a sugerat că pot scrie o prefață în care să arăt că nu-mi duc viața potrivit propriilor mele principii! Aduc aici la îndeplinire acest proiect hazliu. Să încep prin a mărturisi, cu vorbele cucernicului Walter Hilton, că în întreaga carte „mă simt atât de necercat în toate câte spun, că nu pot alta decât să cer îndurare și să nădăjduiesc la ea după puteri"[1]. Tocmai de aceea însă, există o imputare ce nu mi se poate aduce. Nu poate spune nimeni: „De rană râde doar cine n-a simțit tăișul", căci nu m-am socotit niciodată, nici măcar o clipă, în stare să privesc fie și doar închipuirea unei dureri adevărate altfel decât ca pe un

[1] *Scale of Perfection*, 1, XVI (*Scara desăvârșirii*, tratat despre contemplație datorat unuia dintre cei mai de seamă mistici englezi ai Evului Mediu târziu, Walter Hilton [c. 1340–1396] — *n.t.*).

lucru de neîndurat. Dacă e cineva ferit de primejdia de a subestima acest potrivnic, acela sunt eu. Trebuie să adaug, de asemeni, că unicul scop al cărţii este de a dezlega problema intelectuală a suferinţei; pentru sarcina mult mai înaltă de a da învăţături despre tărie şi răbdare, n-am fost nicicând smintit până într-atât încât să mă socotesc înzestrat, şi nu am altceva de oferit cititorilor mei afară de convingerea că atunci când durerea stă să se ivească, un dram de curaj ajută mai mult decât o grămadă de ştiinţă, un pic de compasiune omenească mai mult decât o mulţime de curaj, şi un strop din balsamul iubirii de Dumnezeu mai mult decât toate la un loc.

Dacă vreun teolog adevărat va citi aceste pagini, îşi va da seama lesne că ele sunt opera unui laic şi a unui amator. Afară de ultimele două capitole, care în parte sunt declarat speculative, socotesc că nu fac decât să reafirm vechile doctrine ale dreptei credinţe. Dacă există vreun pasaj „original" în carte, în sensul de ceva nou sau de ceva neortodox, el este astfel împotriva propriei mele voinţe şi o urmare a ignoranţei mele. Scriu, firește, ca un laic — membru al Bisericii anglicane; dar m-am silit să nu adopt nici o supoziţie ce n-ar putea fi mărturisită de orice creştin care a primit botezul şi împărtăşania.

Nefiind vorba de o operă de erudiţie, nu m-am străduit să identific sursa ideilor şi a citatelor acolo unde ea nu era uşor de identificat. Orice teolog va vedea lesne ce — şi cât de puţin — am citit.

C.S. Lewis
Magdalen College, Oxford, 1940

I

Capitol preliminar

> Mă uimeşte îndrăzneala cu care aceste persoane se apucă să vorbească despre Dumnezeu. Adresându-se în tratatele lor necredincioşilor, ei încearcă în primul capitol să dovedească existenţa Divinităţii pornind de la lucrările naturii... asta înseamnă a le da motive să creadă că dovezile religiei noastre sunt tare şubrede... E un lucru demn de admirat că nici un autor canonic nu s-a slujit vreodată de natură pentru a-l dovedi pe Dumnezeu.
>
> PASCAL, *Cugetări*, IV, 242, 243

Nu cu mulţi ani în urmă, pe când eram ateu, dacă m-ar fi întrebat cineva: „De ce nu crezi în Dumnezeu?", răspunsul meu ar fi sunat cam aşa: „Ia aminte la universul în care trăim. E alcătuit în cea mai mare parte numai din spaţiu vid, cufundat într-o beznă totală şi într-un frig de neînchipuit. Corpurile care se mişcă în acest spaţiu sunt puţine la număr şi atât de mici în comparaţie cu spaţiul însuşi, încât chiar dacă am şti că pe fiecare din ele se îngrămădesc făpturi pe deplin fericite, tot ar fi greu de crezut că viaţa şi fericirea sunt altceva decât un accesoriu al puterii care a creat universul. Până una-alta însă, savanţii cred că doar foarte puţine stele din spaţiu — poate nici una afară de soarele nostru — au planete; iar în propriul nostru sistem e im-

probabil ca vreo altă planetă în afara Pământului să adăpostească viaţă. Pământul însuşi a existat milioane de ani fără viaţă şi poate exista încă multe milioane după ce ea îl va fi părăsit. Şi viaţa însăşi cum arată oare cât timp dăinuie pe Pământ? E rânduită în aşa fel încât nici una din formele ei nu poate trăi decât prădând o alta. În cazul formelor simple, acest proces atrage după sine numai moartea, la cele mai înalte însă apare o nouă însuşire numită conştiinţă, care face ca viaţa să poată fi însoţită de durere. Făpturile provoacă durere prin faptul că se nasc, trăiesc pricinuind durere şi mor cel mai adesea în durere. La cea mai complexă făptură, Omul, apare însă o altă însuşire, pe care o numim raţiune: ea îl face capabil să-şi prevadă propria durere, precedată de acum înainte de o adâncă suferinţă psihică, şi să-şi prevadă propria moarte, fără a înceta să-şi dorească cu putere dăinuirea. Şi tot raţiunea, prin nenumărate şi ingenioase stratageme, îl face pe om în stare să pricinuiască — semenilor săi, ca şi făpturilor iraţionale — mult mai multă durere decât ar fi fost, în lipsa ei, capabil să o facă. Puterea aceasta, omul a exploatat-o până la ultimele consecinţe. Istoria lui e în mare măsură o poveste a fărădelegii, a războiului, a bolii şi terorii, în care e strecurată exact atâta fericire cât să-i provoace chinuitoarea teamă de a o pierde pe cea al cărei martor este şi muşcătoarea suferinţă de a-şi aminti de cea care-a trecut. La răstimpuri, el îşi ameliorează un pic condiţia şi atunci apare ceea ce numim civilizaţie. Toate civilizaţiile pier însă, şi chiar când dăi-

nuie provoacă o suferinţă doar de ele pusă în joc, o suferinţă îndestulătoare pesemne ca să covârşească alinările — atâtea câte sunt — aduse durerilor obişnuite ale oamenilor. Că lucrurile s-au petrecut aşa cu propria noastră civilizaţie, e de necontestat; că va pieri la fel cu cele care-au precedat-o, e aproape sigur. Şi chiar dacă n-ar fi aşa, ce importanţă are? Neamul omenesc e osândit. Fiecare specie ivită undeva în univers e osândită; căci universul, ni se spune, e pe cale de a se stinge şi va să devină odată şi odată o infinită uniformitate de materie omogenă la o temperatură joasă. Din toate poveştile se va alege pulberea; viaţa întreagă se va dovedi în cele din urmă o încreţitură trecătoare şi fără rost pe chipul tâmp al materiei infinite. Dacă îmi ceri să cred că avem aici opera unui spirit bun şi atotputernic, îţi voi răspunde că toate dovezile merg în sens contrar. Înapoia universului fie nu-i nici un spirit, fie e-un spirit indiferent la bine şi la rău, fie e-un spirit rău."

Era o întrebare însă pe care nu mi-a trecut niciodată prin cap să o pun. Nu mi-am dat nicicând seama că tocmai forţa şi uşurinţa pledoariei pesimistului ridică numaidecât o problemă. Dacă universul e atât de rău, sau măcar pe jumătate atât de rău întocmit, cum se face oare că oamenii au ajuns să-l atribuie activităţii unui Creator bun şi înţelept? Oamenii sunt poate smintiţi; dar greu de crezut că până într-atât. Deducerea directă a albului din negru, a rădăcinii preacurate dintr-o floare stricată, a unui creator de-o infinită înţelepciune dintr-o creaţie fără noimă clatină credinţa.

Așa cum îl dezvăluie experiența vieții, spectacolul universului n-a putut fi nicicum temei pentru religie: temeiul trebuie să fi fost dintotdeauna acel ceva în pofida căruia a dăinuit religia, dobândită din altă sursă.

Ar fi o eroare să răspundem că strămoșii noștri erau neștiutori și, ca atare, nutreau despre natură ispititoare iluzii pe care progresul științelor le-a risipit de-atunci. Secole de-a rândul, în care oamenii au fost cu toții credincioși, proporțiile de coșmar și vidul universului au fost pe deplin cunoscute. Veți citi în anumite cărți că oamenii Evului Mediu își închipuiau Pământul plat și stelele aproape, dar asta e o minciună. Ptolemeu le spusese că Pământul e un punct matematic lipsit de dimensiuni în raport cu distanța care-l separă de stelele fixe — distanță pe care un text medieval popular o estimează la o sută șaptesprezece milioane de mile. Ba, în vremuri și mai de demult, chiar la început, oamenii trebuie să fi dobândit aceeași senzație de imensitate ostilă dintr-un izvor aflat mult mai la îndemână. Omului preistoric, pădurea învecinată trebuie să-i fi părut vastă îndeajuns, iar stranietatea și ostilitatea nemărginite, pe care nouă ni le procură doar gândul la razele cosmice și la stelele aflate în răcire, lui îi dădeau târcoale și-i urlau noapte de noapte prin preajmă. Cu siguranță, durerea și pustiul vieții omenești au fost la fel de evidente în toate epocile. Propria noastră religie își află începutul la evrei, un popor strivit între mari imperii războinice, mereu învins și mereu dus în robie, cărora povestea tragică a învinșilor le era la fel de familiară

ca polonezilor sau armenilor. A aşeza durerea printre descoperirile ştiinţei e o pură inepţie. Lăsaţi cartea deoparte şi reflectaţi cinci minute la faptul că toate marile religii au fost la început propovăduite, şi apoi practicate, într-o lume care nu cunoştea cloroformul.

În toate timpurile, aşadar, deducerea bunătăţii şi înţelepciunii Creatorului din şirul de evenimente ce au loc în lume ar fi fost la fel de absurdă: şi nici n-a fost făcută vreodată.[1] Religia are un alt izvor. Trebuie înţeles că, în cele de mai jos, nu pledoaria pentru adevărul creştinismului primează, ci descrierea originii sale — sarcină necesară, în opinia mea, dacă trebuie să aşezăm problema durerii în contextul care-i este propriu.

În toate religiile dezvoltate găsim trei atribute sau elemente, iar în creştinism găsim unul în plus. Cel dintâi este ceea ce profesorul Otto numeşte experienţa *Numinosului*. Termenul poate fi prezentat, celor ce nu l-au întâlnit, în felul următor. Închipuie-ţi că ţi s-ar spune că în camera alăturată se află un tigru: te-ai simţi în primejdie şi ţi-ar fi probabil teamă. Dar dacă ţi s-ar spune: „În camera de alături se află o fantomă" şi ai crede acest lucru, ai simţi într-adevăr ceva ce se numeşte îndeobşte teamă, însă o teamă de un soi aparte. Ea nu s-ar baza pe cunoaşterea primejdiei, fiindcă nimeni nu se teme la urma urmei de ceea ce poate să-i

---

[1] Adică nu în zorii unei religii. *După* acceptarea credinţei în Dumnezeu, vor apărea adesea, firește, „teodicee" care să limpezească, sau să înece în vorbe, nenorocirile vieţii.

facă o fantomă, ci de simplul fapt că e o fantomă. Ea este mai degrabă „stranie" decât primejdioasă, iar teama specifică pe care o stârneşte poate fi numită groază. Odată cu straniul atingem hotarele Numinosului. Închipuie-ţi acum că ţi s-ar spune pur şi simplu: „În camera de alături se află un spirit înzestrat cu teribile puteri" şi că ai crede acest lucru. Simţămintele pe care le-ai încerca ar fi şi mai departe de simpla teamă în faţa primejdiei: tulburarea ar fi însă profundă. Te-ai simţi uluit şi cuprins de o anume sfială — senzaţia că nu eşti în stare să dai piept cu un asemenea oaspete şi că te prosternezi înaintea lui —, un simţământ ce poate fi exprimat de cuvintele lui Shakespeare „Duhul meu e stăpânit de el"*. Simţământul acesta poate fi descris drept înfiorare, iar obiectul care-l stârneşte este *Numinosul*.

Nimic nu este aşadar mai sigur decât faptul că omul, încă de foarte timpuriu, a început să creadă că universul e bântuit de spirite. Profesorul Otto acceptă poate prea uşor că asemenea spirite au fost privite de la bun început cu înfiorare numinoasă. Lucru cu neputinţă de dovedit, pentru simplul motiv că vorbele care exprimă înfiorarea şi cele care exprimă doar teama de primejdie pot fi identice — tot aşa cum putem spune că ne e „teamă" de o fantomă sau că ne „temem" de creşterea preţurilor. Aşadar, teoretic e cu putinţă să fi fost o vreme în care omul a privit aceste spirite

---

* *Macbeth*, III, 1, trad. rom. de I. Vinea în Shakespeare, *Opere complete*, 7, Univers, 1988. (*N. t.*)

drept pur și simplu primejdioase și a simțit față de ele exact ce simțea față de tigri. Ce e sigur este că acum experiența numinoasă există în orice caz și că, pornind de la noi înșine, îl putem afla urmele departe înapoi în timp.

Un exemplu modern pentru acest simțământ poate fi găsit (de nu cumva trufia ne împiedică să-l căutăm într-un asemenea loc) în *Vântul prin sălcii*, acolo unde Șobolanul și Sobolul se apropie de zeul Pan pe insulă.

„Șobolanule! găsi el răsuflarea să șoptească înfiorat. Ți-e teamă? — Teamă? De El? O, niciodată, niciodată. Și totuși, totuși... Da, Sobolule, mi-e teamă!"*

Întorcându-ne în urmă cu un secol, găsim nenumărate exemple la Wordsworth — cel mai frumos fiind pesemne acel pasaj al cărții întâi din *Prelude* în care descrie simțămintele ce-l încercau în timp ce vâslea pe apele lacului în barca furată. Mergând și mai înapoi, găsim o pildă foarte limpede și grăitoare în Malory, acolo unde Galahad „a fost cuprins de un tremur cumplit, când trupul său pământean a putut să vadă lucrurile cele tăinuite ale sufletului"[2]. La începutul erei noastre, experiența Numinosului își află expresia în *Apocalipsă*, acolo unde autorul cade „ca mort" la picioarele lui Cristos în slavă. În literatura păgână

---

* Kenneth Grahame, *Vântul prin sălcii*, trad. rom. de Frida Papadache, Editura Ion Creangă, București, 1973, p. 119. (*N. t.*)

[2] Thomas Malory, *Moartea Regelui Arthur*, XVII, xxii, trad. rom. de Ion Larian Postolache și Charlotte Filiti, Minerva, 1979.

aflăm descrierea făcută de Ovidiu mormântului întunecat de pe colina Aventin, despre care se putea spune de la cea dintâi privire *numen inest*[3] — „sălăşluiesc zei în el", sau se află o Prezenţă aici. Iar Virgiliu ne arată palatul lui Latinus „groaznic încins cu păduri, fioros cu-nvechitele ziduri"[4]. Un fragment grecesc, atribuit — improbabil însă — lui Eschil, ne povesteşte cum pământul, marea şi muntele se cutremură sub „ochiul înfricoşător al Domnului"[5]. Şi încă mai înainte, Iezechiel ne vorbeşte despre „roţile" din Teofania sa, spunând că „obezile lor formau un cerc larg şi de o înălţime înspăimântătoare"[6]; iar Iacov spune trezindu-se din somn: „Cât de înfricoşător este locul acesta!"[7]

Nu ştim cât de departe urcă acest sentiment în istoria omului. E aproape sigur că cei dintâi oameni credeau în lucruri care ar stârni în noi acelaşi simţământ dacă *şi noi* am crede în ele; drept urmare, pare probabil că înfiorarea numinoasă este la fel de veche ca şi umanitatea însăşi. Preocuparea noastră de căpetenie însă nu e legată de durate. Important e faptul că, într-un fel sau altul, sentimentul în cauză s-a înfiripat, că e larg răspândit şi că nu piere din minte odată cu dezvoltarea ştiinţei şi a civilizaţiei.

---

[3] Ovidiu, *Fastele*, III, 296, trad. rom. de Ion Florescu, Editura Academiei, 1965.

[4] Virgiliu, *Eneida*, VII, 172, trad. rom. de G. Coşbuc, Univers, 1980.

[5] Fragm. 464, ediţia Sidgwick.

[6] Iezechiel, 1, 18.

[7] Facerea, 28, 17.

Aşadar, această înfiorare nu rezultă dintr-o inferenţă ce ar porni de la universul vizibil. E cu neputinţă să deducem straniul din simpla primejdie, şi cu atât mai mult Numinosul însuşi. S-ar putea spune că pare absolut firesc ca omul dintâi să fi născocit straniul şi Numinosul. Şi într-un sens chiar e; să vedem însă mai întâi ce se înţelege prin asta. Lucrul e resimţit ca firesc fiindcă, având aceeaşi fire cu strămoşii noştri îndepărtaţi, ne putem închipui că reacţionăm la fel când ne aflăm singuri faţă în faţă cu o primejdie; iar această reacţie este cu adevărat „firească" în sensul că e pe potriva firii omului. Dar nu e câtuşi de puţin „firească" în sensul că ideea de straniu sau de Numinos ar fi deja cuprinsă în ideea de primejdie; sau că orice percepere a primejdiei şi orice repulsie faţă de rănile sau moartea pe care le-ar putea pricinui ar oferi o idee cât de vagă despre groaza de fantome ori despre înfiorarea numinoasă unei minţi ce nu le-a înţeles încă. Atunci când trece de la teama fizică la groază şi înfiorare, omul face un adevărat salt, presimţind ceva ce nu poate cu nici un chip să-i fie — precum primejdia — *dat* de lumea faptelor fizice şi de deducţiile logice întemeiate pe acestea. Cele mai multe încercări de a explica Numinosul presupun lucrul ce trebuie explicat — aşa cum antropologii îl derivă din teama faţă de morţi, fără să explice de ce au stârnit morţii (cu siguranţă, soiul de oameni cel mai inofensiv) acest sentiment anume. Împotriva tuturor tentativelor asemănătoare trebuie să stăruim că groaza şi înfiorarea se află într-o altă dimensiune

decât teama. Ele ţin de interpretarea pe care omul o dă universului, sau de impresia pe care i-o provoacă acesta; şi aşa cum nici o enumerare a calităţilor fizice ale unui obiect nu ar putea să redea vreodată frumuseţea obiectului — şi nici să ofere unei făpturi lipsite de experienţa estetică un cât de mic indiciu despre ce înţelegem prin frumuseţe —, tot aşa nici o descriere pozitivă a unei împrejurări omeneşti oarecare nu ar putea reda straniul şi Numinosul, şi nici măcar indicii ale lor. Se pare că, de fapt, există doar două perspective din care putem privi înfiorarea. Ea este fie o simplă sucreală a minţii omeneşti — fără vreun corespondent obiectiv şi fără nici o funcţie biologică, dar totodată nevădind nici o tendinţă de a pieri din mintea ajunsă la desăvârşire a poetului, filozofului sau sfântului; fie este o experienţă directă a supranaturalului adevărat — pe care am putea-o numi în chip potrivit Revelaţie.

Numinosul nu e totuna cu binele moral, iar un om cuprins de adâncă înfiorare — şi lăsat în voia lui — poate crede că obiectul numinos se află „dincolo de bine şi de rău". Ajungem astfel la al doilea atribut sau element al religiei. Toate fiinţele umane despre care se vorbeşte în istorie vădesc întru câtva moralitate; adică au în raport cu anumite fapte pe care-şi propun să le săvârşească trăiri exprimate în cuvinte precum „se cuvine" sau „nu se cuvine". Aceste trăiri se aseamănă într-o privinţă cu înfiorarea, anume în aceea că nu pot fi deduse pe cale logică din experienţele pe care împrejurările sau faptele lumii fizice le furnizează omului aflat în puterea respectivelor

trăiri. Poţi şovăi oricât între „vreau", „sunt silit", „voi fi chibzuit" sau „nu îndrăznesc", dar nu vei obţine de aici nici urmă din ceea ce înseamnă „se cuvine" şi „nu se cuvine". Pe de altă parte, încercările de a explica trăirea morală prin altceva presupun totdeauna exact lucrul pe care încearcă să-l explice — aşa cum un celebru psihanalist o deduce din paricidul preistoric. Or, paricidul a produs sentimentul de vinovăţie fiindcă oamenii au simţit că nu se cuvenea să-l săvârşească: dacă n-ar fi simţit aşa, era cu neputinţă ca paricidul să producă sentimentul de vinovăţie. Ca şi înfiorarea numinoasă, morala e un salt; prin acest salt, omul trece dincolo de tot ce poate fi „dat" în faptele experienţei. În plus, ea era o caracteristică prea însemnată spre a fi trecută cu vederea. Moralele îmbrăţişate de oameni pot fi diferite — chiar dacă, în miezul lor, mai puţin decât se pretinde adesea —, dar toate converg în încercarea de a impune un fel de a fi pe care adepţii lor nu reuşesc să-l respecte. Toţi oamenii sunt condamnaţi deopotrivă, nu în virtutea unor coduri de etică străine lor, ci în virtutea propriilor coduri, şi de aceea sunt cu toţii conştienţi de vina pe care o poartă. Al doilea element al religiei este conştiinţa nu doar a legii morale, ci a legii morale însuşite şi încălcate totodată. Conştiinţa aceasta nu e dedusă — nici în chip logic, nici ilogic — din fapte ale experienţei; dacă n-am fi adăugat-o experienţei noastre, n-am fi găsit-o acolo. Ea este fie inexplicabilă iluzie, fie revelaţie.

Experienţa morală şi experienţa numinoasă sunt în asemenea măsură diferite, încât pot

exista multă vreme fără să intre în contact una cu cealaltă. În multe forme de păgânism, venerarea zeilor şi dezbaterile etice ale filozofilor au foarte puţine lucruri în comun. A treia treaptă de dezvoltare a religiei se iveşte atunci când omul le identifică — atunci când Puterea numinoasă care îl înfioară e transformată în garant al moralei pe care se simte dator s-o respecte. Lucrul s-ar putea să pară, iarăşi, „firesc". Ce poate fi mai natural decât încredinţarea sălbaticului, cuprins deopotrivă de înfiorare şi de sentimentul vinii, că puterea care-l înfioară e totodată şi autoritatea care-l găseşte vinovat? Şi încredinţarea e într-adevăr firească pentru om. Dar nu e câtuşi de puţin evidentă. Felul de a fi al acestui univers locuit de Numinos nu se aseamănă deloc cu felul de a fi pe care ni-l pretinde morala. Primul se arată risipitor, nemilos şi nedrept; celălalt ne impune contrariul acestor însuşiri. Iar identificarea celor două nu poate fi interpretată nici ca împlinire a unei dorinţe, căci nu împlineşte dorinţele nimănui. Nimic nu-i mai străin de dorinţele noastre decât să vedem acea Lege — a cărei simplă autoritate chiar e de neîndurat — întărită de nenumăratele imperative ale Numinosului. Din toate salturile făcute de umanitate în cursul istoriei sale religioase, acesta e fără îndoială cel mai surprinzător. Nu-i de mirare că multe ramuri ale neamului omenesc l-au refuzat; religia nemorală şi morala nereligioasă au existat şi mai există încă. Pesemne că acest nou pas a fost făcut cu toată hotărârea de un singur popor, luat ca popor — vorbesc de evrei: oameni de seamă care

să-l facă însă au existat pretutindeni şi în toate timpurile; şi doar cei care fac pasul sunt feriţi de neruşinarea şi barbaria unei veneraţii lipsite de morală sau de făţărnicia tristă şi îngheţată a moralismului gol. Judecat după roadele sale, acest pas e un pas către o sănătate sporită. Şi chiar dacă logica nu ne sileşte să-l facem, e foarte greu să i te opui — morala răzbate chiar şi în păgânism şi în panteism, şi chiar stoicismul se pomeneşte vrând-nevrând îngenunchind înaintea lui Dumnezeu. Încă o dată, poate că e sminteală — o sminteală înnăscută a omului şi în chip straniu benefică în rezultate —, sau poate că e revelaţie. Iar dacă este revelaţie, atunci toate popoarele fi-vor binecuvântate cu adevărat întru Avraam, căci evreii au fost cei care au identificat pe deplin şi fără echivoc Prezenţa copleşitoare, ce-şi are sălaşul în creierii întunecaţi ai munţilor şi în norii de furtună, cu Domnul cel drept care iubeşte dreptatea.[8]

Cel de-al patrulea atribut sau element este un fapt istoric. A existat un om născut în neamul evreilor care a pretins că reprezintă acel Ceva — sau că e fiul Aceluia, sau că-i „una cu El" — care e deopotrivă Cel ce locuieşte întreaga fire şi Cel ce dă legea morală. Pretenţia e atât de scandaloasă — un paradox, ba chiar un cutremur, asupra căruia putem fi lesne amăgiţi tratându-l prea uşor —, încât omul respectiv poate fi privit numai în două feluri. Fie era un nebun cuprins de delir, un nebun de un soi odios cum rar se întâlneşte, fie El

[8] Psalmi, 10, 7.

era, și este, exact ceea ce pretindea a fi. Cale de mijloc nu există. Dacă documentele fac inacceptabilă prima ipoteză, trebuie s-o acceptăm pe a doua. Și dacă o acceptăm, atunci tot ce pretind mai departe creștinii devine demn de crezare — că acest Om, deși ucis, a înviat și că moartea Lui, oarecum de neînțeles pentru mintea omenească, a produs o schimbare reală în relațiile noastre cu Domnul cel drept și cumplit, o schimbare în folosul nostru.

A întreba dacă universul așa cum îl vedem pare mai degrabă lucrarea unui Creator bun și înțelept ori lucrarea hazardului, indiferenței sau relei-voințe înseamnă a omite de la bun început toți factorii relevanți pentru problema religioasă. Creștinismul nu e concluzia unei dezbateri filozofice privind originile universului: este un eveniment istoric cutremurător ce urmează îndelungatei pregătiri spirituale a umanității pe care am descris-o. El nu e un sistem în care ar urma să potrivim realitatea incomodă a durerii: este el însuși una din realitățile incomode ce trebuie potrivite în orice sistem făurit de noi. Într-un sens, el creează, mai degrabă decât rezolvă, problema durerii, căci durerea n-ar fi reprezentat o problemă de n-am fi primit, odată cu experiența zilnică a acestei lumi a durerii, asigurarea — pe care o socotim valabilă — că realitatea ultimă este dreaptă și iubitoare.

Motivul pentru care socotesc valabilă asigurarea în cauză l-am arătat întru câtva. El nu se rezumă la constrângerea logică. Pe fiecare treaptă a dezvoltării sale religioase, omul se poate răzvrăti fără a cădea în absurd, chiar

dacă pentru asta trebuie să-şi înfrângă propria fire. Poate închide ochii spiritului său în faţa Numinosului — dacă e pregătit să se despartă de jumătate din marii poeţi şi profeţi ai stirpei sale, de propria copilărie, de bogăţia şi adâncimea experienţei nemărginite. Poate privi legea morală ca pe o iluzie — retezându-şi astfel legăturile cu solul comun al umanităţii. Poate refuza să identifice Numinosul cu cel drept — rămânând un barbar care se închină sexualităţii sau morţilor sau forţei vitale sau viitorului. Preţul plătit e însă mare. Iar când ajungem la cel din urmă pas — Întruparea istorică — asigurarea e mai puternică decât oriunde. Povestea se apropie în chip straniu de multe din miturile ce au dat târcoale religiei încă de la începuturi, şi totuşi nu este asemeni lor. Ea nu e transparentă pentru raţiune: e o poveste pe care n-o puteam născoci noi înşine. Nu are suspecta luciditate *a priori* a panteismului sau a fizicii newtoniene. Are însuşirea aparent arbitrară şi insolită cu care ştiinţa modernă ne învaţă treptat să ne împăcăm în acest univers refractar, în care energia e alcătuită din mici pachete a căror cantitate nimeni n-o poate prevedea, în care viteza nu e nelimitată, în care entropia ireversibilă conferă timpului o direcţie adevărată şi în care cosmosul — ce a încetat să mai fie static sau ciclic — trece ca într-o dramă de la un început adevărat la un sfârşit adevărat. Dacă un mesaj din inima realului ar fi să ajungă vreodată până la noi, ne-am aştepta să aflăm în el tocmai acea întorsătură stârnită de noi înşine, neprevăzută, dramatică,

pe care o găsim în credința creștină. Povestea vădește măiestrie — mireasma aspră, virilă a realului, care nu e opera noastră, și nici măcar adresată nouă, dar care ne izbește în față.

Dacă pe asemenea temeiuri, sau pe altele mai bune, urmăm calea pe care a apucat-o omenirea și devenim creștini, atunci abia ne apare „problema" durerii.

II

Atotputernicia Divină

Nimic din cele ce presupun contradicţie
nu stă sub atotputernicia lui Dumnezeu.

TOMA D'AQUINO, *Summ. Theol.*, I^a^,
î. XXV, Art. 4

„Dacă Dumnezeu ar fi bun, ar dori ca toate creaturile Sale să fie pe deplin fericite, iar dacă ar fi atotputernic, ar fi în stare să înfăptuiască ceea ce doreşte. Dar creaturile nu sunt fericite. Prin urmare, Dumnezeu e lipsit fie de bunătate, fie de putere, fie de amândouă." Aceasta e, în forma ei cea mai simplă, problema durerii. Posibilitatea de a-i da un răspuns ţine de demonstrarea faptului că termenii „bun" şi „atotputernic", ca şi, poate, termenul „fericit", sunt termeni echivoci: căci trebuie să acceptăm de la bun început că dacă înţelesul obişnuit asociat acestor cuvinte este cel mai adecvat — sau singurul posibil —, argumentului nu i se poate da nici un răspuns. În acest capitol voi face câteva comentarii asupra ideii de atotputernicie, iar în capitolul următor câteva comentarii asupra ideii de Bunătate.

Atotputernicie înseamnă „puterea de a face totul sau orice"[1]. Iar în Scriptură ni se spune

[1] În latină, sensul originar al cuvîntului *omnipotenţă* a fost, poate, acela de „putere *asupra* sau *în* toate". Mă refer aici la ceea ce consider a fi înţelesul curent.

că „toate lucrurile îi stau în putinţă lui Dumnezeu". Se întâmplă adesea ca, într-o dispută cu un necredincios, să ni se spună că dacă Dumnezeu ar exista şi ar fi bun, ar face cutare sau cutare lucru; apoi, dacă arătăm că acţiunea propusă nu e cu putinţă, să fim întâmpinaţi cu replica: „Credeam că pentru Dumnezeu nimic nu e cu neputinţă." Apare aici întreaga problemă a imposibilităţii.

În vorbirea obişnuită, cuvântul *imposibil* presupune în genere o propoziţie incidentă suprimată care începe cu cuvintele *afară de*. Astfel, îmi este imposibil să văd strada din locul în care stau şi scriu în această clipă; adică mi-e imposibil s-o văd *afară de* cazul în care urc până la ultimul etaj unde mă voi afla destul de sus ca să privesc pe deasupra clădirii din faţă. Dacă mi-am rupt piciorul, pot spune: „Mi-e imposibil să urc la ultimul etaj" — adică, totuşi, mi-e imposibil *afară de* cazul în care se ivesc câţiva prieteni care să mă ducă. Să trecem acum la un alt plan al imposibilităţii, spunând: „Este oricum imposibil să văd strada *câtă vreme* rămân în locul în care mă aflu, iar clădirea de afară rămâne la locul ei." Cineva ar putea adăuga: „Afară de cazul în care natura spaţiului, sau a vederii, ar fi diferită de ceea ce este fiecare." Nu ştiu ce ar avea de replicat marii filozofi şi oameni de ştiinţă, dar eu mă văd nevoit să răspund: „Habar n-am dacă spaţiul sau vederea *ar putea în vreun chip* să fie de felul pe care-l sugeraţi." E limpede însă că, aici, cuvintele *ar putea în vreun chip* se referă la un gen absolut de posibilitate sau imposibilitate, diferit de posibi-

lităţile şi imposibilităţile relative de care ne-am ocupat până acum. Nu pot spune dacă a vedea colţurile rotunde este, în acest sens, un lucru posibil sau nu, fiindcă nu ştiu dacă reprezintă o contradicţie în sine. Ştiu însă foarte bine că dacă reprezintă o contradicţie în sine este absolut imposibil. Absolut-imposibilul poate fi numit şi intrinsec-imposibil, fiindcă poartă în sine propria sa imposibilitate, în loc s-o împrumute de la alte imposibilităţi care la rândul lor depind de altele. Absolut-imposibilului nu i se asociază nici o incidentă introdusă de un *afară de*. El este imposibil în orice condiţii, în toate lumile şi pentru toţi agenţii.

În „toţi agenţii" se află cuprins aici şi Dumnezeu. Atotputernicia Sa înseamnă puterea de a face tot ce e intrinsec posibil, nu de a face intrinsec-imposibilul. Lui Dumnezeu îi poţi atribui miracole, dar nu şi lucruri fără noimă. Asta nu înseamnă o limitare a puterii sale. Spunând „Dumnezeu îi poate da făpturii liber-arbitru şi în acelaşi timp îi poate refuza liberul-arbitru", n-ai reuşit să spui *nimic* despre Dumnezeu; combinaţiile de cuvinte fără sens nu capătă dintr-odată înţeles doar fiindcă aşezăm înaintea lor cele două cuvinte „Dumnezeu poate". Rămâne adevărat că toate *lucrurile* îi stau în putinţă lui Dumnezeu: imposibilităţile intrinseci nu sunt lucruri, ci nonentităţi. Nu-i stă în putere lui Dumnezeu mai mult decât celei mai slabe dintre creaturile Sale să ducă la îndeplinire deodată două alternative ce se exclud reciproc; nu fiindcă puterea Sa ar întâlni un obstacol, ci fiindcă lucrul lipsit de noimă rămâne lipsit de noimă, chiar atunci când i-l atribuim lui Dumnezeu.

Ar trebui să ne amintim totuşi că gânditorii greşesc adesea, fie pornind în deducţiile lor de la date false, fie nesocotind regulile deducţiei înseşi. Putem ajunge astfel să considerăm posibile lucruri cu adevărat imposibile şi viceversa.[2] Trebuie, aşadar, să fim extrem de precauţi când definim acele imposibilităţi intrinseci pe care nici Atotputernicia nu le poate înfăptui. Paginile următoare trebuie privite nu atât ca o afirmare a ceea ce sunt imposibilităţile intrinseci, cât ca o mostră a ceea ce ar putea fi ele.

Inexorabilele „legi ale Naturii", care acţionează în pofida suferinţelor şi meritelor omului, şi nu sunt conjurate de rugăciune, par să furnizeze, la prima vedere, un puternic argument împotriva bunătăţii şi puterii lui Dumnezeu. Sunt gata să accept că nici măcar Atotputernicia nu poate crea o societate de spirite libere fără a crea în acelaşi timp o Natură relativ independentă şi „inexorabilă".

Nu există motive să ne închipuim conştiinţa de sine, recunoaşterea făpturii de către sine însăşi ca „sine", drept existând altfel decât în opoziţie cu un „altul", cu ceva care nu este sinele. Conştiinţa de Sine se desprinde tocmai pe fundalul unui mediu, de preferinţă un mediu social, alcătuit din alte conştiinţe. Dacă am fi pur şi simplu deişti, s-ar ivi aici o dificultate privitoare la conştiinţa existenţei lui Dumnezeu; fiind creştini însă, învăţăm din

---

[2] De pildă, orice scamatorie reuşită realizează un lucru ce pare, pentru *datele* şi puterea de judecată de care dispune publicul, contradictoriu în sine.

doctrina Sfintei Treimi că în ființa Divină există din eternitate ceva analog „societății" — că Dumnezeu este Iubire, nu doar în sensul că e o formă platonică de iubire, ci fiindcă în El reciprocitatea concretă a iubirii există dinaintea apariției lumilor, abia din El coborând ea asupra făpturilor.

Pe de altă parte, libertatea unei făpturi trebuie să însemne libertatea de a alege: iar alegerea presupune existența lucrurilor între care trebuie ales. O făptură lipsită de mediu n-ar avea ce să aleagă: astfel încât libertatea, ca și conștiința de sine (de nu cumva sunt unul și același lucru), reclamă iarăși ca înaintea sinelui să se afle altceva decât sinele.

Condiția minimă a conștiinței de sine și a libertății ar fi, așadar, aceea ca făptura să-l conceapă pe Dumnezeu și, prin urmare, să se conceapă pe sine ca diferită de Dumnezeu. Pot exista făpturi conștiente de existența lui Dumnezeu și de propria lor existență, dar care să nu știe nimic despre existența altor făpturi asemeni lor. În acest caz, libertatea lor e doar aceea de a face o singură alegere și numai una — de a-L iubi pe Dumnezeu mai mult decât pe sine, sau pe sine mai mult decât pe Dumnezeu. Dar o asemenea viață redusă la esențe este de neînchipuit pentru noi. Îndată ce încercăm să punem în discuție cunoașterea reciprocă a făpturilor asemeni nouă, dăm peste necesitatea „Naturii".

Oamenii vorbesc adesea de parcă nimic n-ar fi mai lesne decât ca două cugete rupte de orice legătură cu lumea să se „întâlnească" sau să devină conștiente fiecare de existența celuilalt.

Eu nu văd însă cum ar putea s-o facă în afara unui mediu care alcătuieşte „lumea lor externă" sau preajma lor. Chiar şi în încercarea confuză de a ne închipui o atare întâlnire între spirite lipsite de trup se strecoară de obicei, pe nesimţite, cel puţin ideea unui spaţiu comun şi a unui timp comun, pentru a conferi un înţeles acelui *co-* din *co-existenţă*: iar spaţiul şi timpul reprezintă deja un mediu. E nevoie însă de mai mult decât atât. Dacă gândurile şi pasiunile tale mi-ar fi nemijlocit prezente, ca şi când ar fi ale mele, fără nici un semn de exterioritate sau de alteritate, cum aş putea să le deosebesc de ale mele? Şi ce gânduri sau pasiuni am putea avea fără obiecte care să ne stârnească gândurile şi simţămintele? Mai mult chiar, cum ar putea lua naştere în mintea mea noţiunea de „extern" şi de „altul" dacă n-aş avea experienţa „lumii exterioare"? Creştin fiind, ai putea spune că Dumnezeu (şi Satana) îmi înrâuresc, de fapt, conştiinţa în acest mod nemijlocit, fără semne de „exterioritate". Desigur, însă rezultatul este că cei mai mulţi oameni rămân neştiutori de existenţa amândurora. Putem, aşadar, presupune că, dacă sufletele oamenilor s-ar înrâuri unul pe celălalt în chip nemijlocit şi imaterial, convingerea oricăruia dintre ele că celelalte există ar reprezenta un triumf fără seamăn al credinţei şi intuiţiei. Mi-ar fi mai greu, în asemenea condiţii, să-mi cunosc aproapele decât îmi este acum să Îl cunosc pe Dumnezeu: căci în cunoaşterea înrâuririi pe care Dumnezeu o are asupra mea sunt ajutat acum de lucruri care ajung până la mine din lumea

exterioară — cum ar fi tradiţia Bisericii, Sfânta Scriptură şi discuţiile cu prieteni religioşi. Avem exact ceea ce este necesar pentru existenţa societăţii omeneşti — ceva neutru, nici tu, nici eu, ceva ce poate fi folosit de amândoi pentru a ne face semne reciproc. Îţi pot vorbi fiindcă amândoi putem genera unde sonore în aerul ce ne-nconjoară şi desparte. Materia care separă sufletele le şi aduce laolaltă. Prin ea avem, fiecare, un „în afară" şi un „înăuntru", astfel încât ceea ce pentru tine este act de voinţă şi gândire e pentru mine glas şi căutătură a ochilor; eşti capabil nu doar *să fii*, ci şi *să te arăţi*: aşa se face că am plăcerea să te cunosc.

Societatea presupune deci un domeniu comun sau o „lume" în care se întâlnesc cei ce fac parte din ea. Iar dacă există o societate a îngerilor — aşa cum creştinii au crezut dintotdeauna —, atunci şi îngerii trebuie să aibă o asemenea lume sau un asemenea domeniu; ceva care să fie pentru ei ce e „materia" (în sensul ei modern, nu în cel scolastic) pentru noi.

Dar dacă materia trebuie să slujească drept domeniu neutru, ea trebuie să aibă o natură proprie bine stabilită. Dacă o „lume" sau un sistem material ar avea un singur locuitor, s-ar putea conforma în fiecare clipă dorinţelor acestuia — „de dragul lui copacii s-ar aduna umbrar". Dacă însă ai fi aşezat într-o lume ce s-ar schimba după toanele mele, ţi-ar fi de-a dreptul imposibil să săvârşeşti ceva, pierzându-ţi astfel liberul-arbitru. Nu-i limpede nici dacă ţi-ai putea face simţită prezenţa pentru mine — materia prin care ai încerca să-mi

dai semne ar fi deja în puterea mea și, prin urmare, ți-ar fi cu neputință s-o folosești.

Pe de altă parte, dacă materia are o natură bine stabilită și ascultă de legi statornice, nu toate stările ei vor fi la fel de potrivite dorințelor unui suflet dat, și nici nu vor fi toate la fel de binefăcătoare pentru mănunchiul de materie numit de suflet trupul său. Dacă focul înviorează trupul de la o depărtare oarecare, tot el îl și distruge dacă se apropie prea mult. De aici necesitatea, chiar și într-o lume desăvârșită, a acelor semnale ale primejdiei pe care par menite să le transmită traiectele durerii din sistemul nostru nervos. Înseamnă aceasta oare că în oricare dintre lumile posibile există (în forma durerii) un inevitabil element al răului? Nu cred: căci dacă e adevărat că păcatul cel mai mărunt este un rău nemăsurat, răul pe care-l reprezintă durerea e gradat, iar sub o anumită intensitate durerile nu sunt temute sau resimțite defel. Nimeni nu e împotriva secvenței „cald-fierbinte-prea fierbinte-încins" care te previne să-ți retragi mâna de lângă foc; iar dacă mă pot încrede în propriile mele senzații, o ușoară durere în picioare când te urci în pat după o zi întreagă de plimbare este, la urma urmei, chiar plăcută.

Și totuși, dacă potrivit naturii sale statornice materia nu poate fi întotdeauna, și în toate stările sale, la fel de potrivită chiar și pentru un singur suflet, cu atât mai puțin e cu putință ca materia universului să fie în fiecare clipă astfel distribuită încât să fie la fel de convenabilă și de plăcută pentru fiecare

membru al unei societăţi. Dacă un om, călătorind într-o direcţie, parcurge drumul la vale, altul, mergând în direcţia opusă, îl parcurge la deal. Dacă până şi locul unei pietre ascultă de voinţa mea, este cu neputinţă — afară doar dacă nu-i vorba de vreo coincidenţă — ca locul acela să asculte şi de voinţa ta. Iar lucrul e departe de a fi un rău: dimpotrivă, oferă prilejul pentru manifestarea tuturor acelor acte de bunăvoinţă, respect şi generozitate prin care se exprimă iubirea şi buna dispoziţie şi modestia. Cu siguranţă însă că lasă deschisă calea unui mare rău — cel al rivalităţii şi al ostilităţii. Iar dacă sufletele sunt libere, nu pot fi împiedicate să rezolve problema prin rivalitate, în loc s-o rezolve prin bunăvoinţă. Şi, odată ce au trecut la ostilitate deschisă, pot exploata natura statornică a materiei pentru a se răni unul pe celălalt. Aceeaşi natură statornică a lemnului ne permite să-l folosim drept grindă şi totodată ca să-i tragem una în cap aproapelui nostru. Natura statornică a materiei înseamnă, în genere, că, atunci când fiinţele umane se înfruntă, victoria e de obicei de partea celor care au arme mai bune, sunt mai destoinici şi mai mulţi ca număr — chiar dacă apără o cauză nedreaptă.

Putem pesemne să ne închipuim o lume în care Dumnezeu ar fi corectat urmările acestei rele folosiri pe care făpturile Sale o dau, clipă de clipă, liberului-arbitru: făcând ca grinda de lemn să devină ca un fir de iarbă când ar fi utilizată ca armă, iar aerul să refuze să mi se supună dacă aş încerca să generez în el unde

sonore ce poartă minciuni sau insulte. O asemenea lume însă ar fi una în care faptele rele ar fi cu neputinţă şi în care, drept urmare, libertatea voinţei ar fi nulă; mai mult chiar, dacă principiul ar fi dus până la concluzia sa logică, gândurile rele ar fi cu neputinţă, căci materia cerebrală de care ne folosim când gândim ar refuza să-şi îndeplinească menirea atunci când am încerca să formulăm asemenea gânduri. Întreaga materie din jurul unui păcătos ar fi pasibilă de modificări impredictibile. Că Dumnezeu poate modifica felul de a fi al materiei — şi o face când şi când —, producând ceea ce numim miracole, este parte a credinţei creştine; dar însăşi noţiunea de lume obişnuită, şi ca atare stabilă, cere ca acestea să fie foarte rare. Într-o partidă de şah îi poţi face adversarului anumite concesii arbitrare, care sunt, în raport cu regulile jocului, ce sunt minunile în raport cu legile naturii. Te poţi lipsi de un turn sau îi poţi permite câteodată celuilalt să dea înapoi o mutare neatentă. Dar dacă i-ai permite tot ce, într-un moment sau altul al partidei, s-ar nimeri să-i convină — dacă toate mutările lui ar putea fi date înapoi şi toate piesele tale ar dispărea îndată ce poziţia lor pe tablă n-ar fi pe placul lui —, nu mai poate fi vorba de nici un fel de joc. La fel e şi cu viaţa sufletelor în cadrul unei lumi: legi bine stabilite, consecinţe dezvăluite de necesitatea cauzală, întreaga ordine naturală sunt deopotrivă limite între care se află prinsă viaţa lor obişnuită şi singura condiţie care face cu putinţă o asemenea viaţă, oricare

ar fi ea. Încercaţi să excludeţi posibilitatea suferinţei pe care o presupune ordinea firii şi existenţa liberului-arbitru, şi veţi vedea că aţi exclus viaţa însăşi.

Aşa cum am spus mai înainte, această descriere a lucrurilor intrinsec necesare unei lumi e menită să ofere o probă a ceea ce ar putea fi ele. Cât despre ceea ce sunt cu adevărat, doar Atotştiinţa are îndrumarea şi înţelepciunea să vadă: e puţin probabil însă ca ele să fie *mai puţin* complicate decât am sugerat. E de prisos să spun că aici „complicat" se referă doar la înţelegerea acestor lucruri de către oameni; nu trebuie să ne închipuim că Dumnezeu deduce, asemeni nouă, pornind de la un scop (co-existenţa spiritelor libere), condiţiile presupuse de acesta, ci trebuie mai degrabă să ne închipuim un act creator unic, absolut consecvent cu sine, care nouă ne apare la prima vedere drept creaţie a mai multor lucruri independente, iar apoi drept creaţie a unor lucruri reciproc necesare. Ba chiar ne putem ridica puţin deasupra noţiunii de necesităţi reciproce, aşa cum am arătat — putem reduce materia înţeleasă ca principiu de separare a sufletelor şi materia înţeleasă ca principiu de împreunare a lor la unicul concept al Pluralităţii, faţă de care „separarea" şi „împreunarea" sunt doar două aspecte. Cu fiecare înaintare a gândirii noastre, unitatea actului creator şi imposibilitatea de a cârpăci creaţia — ca şi cum unul sau altul dintre elementele ei ar putea fi înlăturate — vor deveni mai evidente. Poate că lumea noastră nu

e „cea mai bună dintre lumile posibile", dar este singura posibilă. Lumi posibile poate însemna doar „lumi pe care Dumnezeu le-ar fi putut face, dar nu le-a făcut". Ideea privitoare la ceea ce Dumnezeu „ar fi putut" face presupune o concepție prea antropomorfizantă asupra libertății Sale. Indiferent de ce înseamnă libertatea umană, libertatea Divină nu poate însemna nehotărârea între alternative și alegerea uneia din ele. Bunătatea desăvârșită nu poate niciodată delibera asupra scopurilor de atins, iar înțelepciunea desăvârșită nu poate delibera asupra mijloacelor celor mai potrivite de a le atinge. Libertatea lui Dumnezeu constă în faptul că actele Sale nu sunt produse de vreo cauză alta decât El însuși și că nu li se opune nici un obstacol exterior — că bunătatea lui e rădăcina din care cresc toate actele Sale, iar atotputernicia Sa, aerul în care înfloresc.

Cu aceasta ajungem la următorul nostru subiect — bunătatea Divină. N-am vorbit însă și n-am încercat să dăm un răspuns la obiecția potrivit căreia dacă universul trebuia să accepte, din capul locului, posibilitatea suferinței, atunci bunătatea absolută ar fi lăsat universul necreat. Trebuie să-l previn pe cititor că nu voi încerca să dovedesc că a crea a reprezentat un bine mai mare decât a nu crea: nu cunosc balanță omenească pe care să poată fi cântărită o problemă atât de importantă. Se pot face anumite comparații între o stare sau alta de existență, a încerca însă o comparație între existență și nonexistență

nu duce decât la vorbe goale. „Ar fi fost mai bine pentru mine să nu exist" — „pentru mine" în ce sens? Cum aş putea să profit de nonexistenţă de vreme ce nu exist? Proiectul nostru e mai puţin grandios: el urmăreşte doar să descopere felul în care — percepând suferinţa lumii şi fiind încredinţaţi, pe cu totul alte temeiuri, că Dumnezeu e bun — trebuie să concepem fără contradicţie această bunătate şi această suferinţă.

III

Bunătatea Divină

> Cel ce e Iubire poate răbda şi poate ierta... dar nu se poate împăca niciodată cu un lucru nedemn de a fi iubit... Aşadar, El nu se poate împăca niciodată cu păcatul tău, fiindcă păcatul însuşi e incapabil de schimbare; El se poate împăca însă cu persoana ta, fiindcă ea poate fi mântuită.
>
> TRAHERNE, *Centuries of Meditation*, II, 30

Îndată ce ne aplecăm asupra bunătăţii lui Dumnezeu, ne lovim de următoarea dilemă.

Pe de o parte, dacă Dumnezeu este mai înţelept decât noi, judecata Lui trebuie să fie în multe privinţe diferită de a noastră, şi nu în ultimul rând în privinţa binelui şi a răului. Ceea ce nouă ni se pare bun s-ar putea să nu fie bun şi în ochii Lui, iar ceea ce nouă ni se pare rău să nu fie rău.

Pe de altă parte, dacă judecata morală a lui Dumnezeu diferă de a noastră, astfel că ceea ce pentru noi e „negru" poate fi „alb" pentru El, s-ar putea ca numindu-L bun să nu spunem nimic cu sens; căci a spune „Dumnezeu e bun", afirmând totodată că bunătatea Lui e complet diferită de a noastră, înseamnă de fapt a spune „Dumnezeu e nu ştiu ce". Iar o însuşire total necunoscută a lui Dumnezeu nu ne poate oferi temeiuri morale de a-L iubi

sau asculta. Dacă (în accepţiunea noastră) El nu e „bun", vom asculta, eventual, doar de frică, fiind gata să ascultăm în egală măsură de un Demon atotputernic. Dacă se conchide că, de vreme ce căderea noastră e totală, ideea noastră despre bine nu valorează pur şi simplu nimic, doctrina totalei decăderi poate transforma creştinismul într-o formă de adorare a diavolului.

Putem scăpa de această dilemă dacă observăm cele ce se petrec în relaţiile umane atunci când un om cu o moralitate precară pătrunde în societatea unor oameni mai buni şi mai înţelepţi decât el, învăţând treptat să accepte normele *lor* — un proces pe care, din întâmplare, îl pot descrie cu destulă acurateţe, ca unul ce a trecut prin el. Când am intrat la Universitate eram, ca orişice băiat, aproape lipsit de conştiinţă morală. O uşoară aversiune faţă de cruzime şi faţă de meschinăria pecuniară reprezenta culmea pe care o atinsesem în materie de sentimente morale — despre castitate, fidelitate şi sacrificiu de sine, părerile mele erau aidoma părerilor unui babuin despre muzica clasică. Prin mila Domnului am nimerit într-un grup de tineri (între care, de altfel, nici unul nu era creştin) destul de apropiaţi mie în ce priveşte inteligenţa şi imaginaţia ca să devenim imediat prieteni, care însă cunoşteau — şi încercau să respecte — legea morală. Judecăţile lor cu privire la bine şi la rău erau, prin urmare, foarte diferite de ale mele. Or, ceea ce se petrece într-un asemenea caz nu seamănă deloc cu cerinţa de a considera „alb" ceea ce până atunci era numit

negru. Noile judecăţi morale nu pătrund niciodată în spirit ca simple răsturnări ale unor judecăţi anterioare (deşi se produce o răsturnare a lor), ci „în chip de suveran într-adevăr aşteptat". Nu poate fi îndoială cu privire la direcţia în care te îndrepţi: noile judecăţi sunt mai asemănătoare binelui decât frânturile lui anterior deţinute, dar într-un sens se află în continuarea lor. Marele test însă îl constituie faptul că recunoaşterea noilor norme e însoţită de sentimentul de ruşine şi de vinovăţie: devii conştient că ai orbecăit în sânul unei societăţi pentru care eşti nepregătit. În lumina unei asemenea experienţe trebuie privită bunătatea lui Dumnezeu. Fără îndoială, ideea Sa despre „bunătate" diferă de a noastră; nu trebuie să te temi însă că, apropiindu-te de ea, ţi se va cere pur şi simplu să-ţi răstorni propriile norme morale. Când diferenţa semnificativă dintre etica Divină şi propria ta etică îţi va deveni evidentă, nu vei sta nici o clipă în cumpănă că schimbarea ce ţi se cere este în direcţia pe care o numeai deja „mai bine". „Bunătatea" Divină e diferită de a noastră, dar nu e absolut diferită: diferenţa lor nu este cea dintre alb şi negru, ci dintre un cerc perfect şi cea dintâi încercare a unui copil de a desena o roată. Când însă copilul va fi învăţat să deseneze, va şti că cercul pe care-l va face atunci este acela pe care a-ncercat să-l facă de la bun început.

Aceasta e doctrina presupusă de Scriptură. Cristos îi îndeamnă pe oameni la căinţă — îndemn ce ar fi lipsit de sens dacă normele lui Dumnezeu ar fi absolut diferite de cele pe

care ei le cunoşteau deja, fără a reuşi să le dea ascultare. El face apel la judecata morală a fiecăruia dintre noi: „De ce, dar, de la voi înşivă nu judecaţi ce este drept?“[1] În Vechiul Testament, Dumnezeu îi dojeneşte pe oameni pornind de la propriile lor concepţii despre recunoştinţă, fidelitate şi cinste: şi Se pune, aşa zicând, pe Sine pe banca acuzaţilor în faţa propriilor Sale făpturi: „Ce nedreptate au găsit în Mine părinţii voştri, de s-au depărtat de Mine?“[2]

După aceste preliminarii va fi, sper, lipsit de primejdii să amintesc că anumite concepţii despre bunătatea Divină, care tind să ne domine gândurile, sunt deschise criticii (deşi sunt rareori exprimate în atâtea cuvinte).

Astăzi, înţelegem prin bunătatea lui Dumnezeu aproape exclusiv caracterul său iubitor; şi poate că avem dreptate. Iar prin iubire cei mai mulţi dintre noi înţeleg aici blândeţe — dorinţă de a-i vedea pe alţii fericiţi; fericiţi nu într-un anume fel sau altul, ci pur şi simplu fericiţi. Lucrul care ne-ar mulţumi într-adevăr ar fi un Dumnezeu care să spună despre orice ne-ar fi pe plac: „Ce contează atâta vreme cât ei sunt mulţumiţi?“ De fapt, ne dorim mai puţin un Tată în Ceruri, cât un bunic în cer — o bunăvoinţă senilă căreia, cum se spune, „îi place să-i vadă pe tineri bucurându-se“ şi al cărei plan al universului să fie doar acela de a putea spune la capătul fiecărei zile „toată lumea s-a distrat pe cinste“.

---

[1] Luca, 12, 57.

[2] Ieremia, 2, 5.

Nu multă lume, recunosc, ar formula o teologie exact în aceşti termeni: dar o concepţie nu foarte diferită se află ascunsă în multe minţi. Nu pretind că aş fi o excepţie: mi-ar plăcea foarte mult să trăiesc într-un univers guvernat după asemenea principii. Însă de vreme ce e limpede cu prisosinţă că lucrurile nu stau aşa şi de vreme ce totodată am motive să cred că Dumnezeu este Iubire, conchid că propria mea concepţie despre iubire trebuie îndreptată.

Aş fi putut învăţa, într-adevăr, fie şi de la poeţi, că Iubirea este ceva mai aspru şi mai scump decât simpla blândeţe: că până şi iubirea între sexe este, precum în Dante, „stăpân cumplit la chip". Există blândeţe în Iubire: dar Iubirea şi blândeţea nu coincid, iar când blândeţea (în sensul dat mai sus) e ruptă de celelalte elemente ale Iubirii, ea implică o anumită indiferenţă funciară faţă de obiectul său, ba chiar ceva ce aduce a dispreţ faţă de el. Blândeţea consimte cu mare uşurinţă să i se ia obiectul — am întâlnit cu toţii oameni pe care blândeţea faţă de animale îi împinge mereu să le ucidă, ca nu cumva să sufere. Blândeţea, privită în sine, nu se sinchiseşte dacă obiectul ei devine bun sau rău, cu singura condiţie să evite suferinţa. Aşa cum arată Scriptura, răsfăţaţi sunt bastarzii: fiii legitimi, cei care trebuie să ducă mai departe tradiţia familiei, sunt certaţi.[3] Fericire cu orice preţ cerem pentru oamenii de care nu ne pasă: faţă de prietenii, iubiţii sau copiii noştri avem pre-

[3] Evrei, 12, 8.

tenţii şi am prefera să-i vedem în mare suferinţă decât fericiţi într-un chip vrednic de dispreţ şi alienant. Dacă Dumnezeu e Iubire, El e, prin definiţie, mai mult decât simplă blândeţe. Şi, după cum se pare, deşi ne-a dojenit şi condamnat adesea, El nu ne-a privit niciodată cu dispreţ. El ne-a adus omagiul neîndurător de a ne iubi, în sensul cel mai adânc, mai tragic, mai inexorabil.

Relaţia dintre Creator şi făptură este, desigur, unică şi nu poate fi asemuită cu nici o relaţie între făpturi. Dumnezeu este deopotrivă mai departe de noi şi mai aproape de noi decât este orice altă fiinţă. E mai departe de noi fiindcă simpla diferenţă dintre Acela care îşi are în sine principiul de existenţă şi acela căruia acest principiu i-a fost transmis este una în raport cu care diferenţa dintre un arhanghel şi un vierme este absolut nesemnificativă. El face, noi suntem făcuţi: El e originalul, noi còpiile. Dar totodată, şi pentru acelaşi motiv, apropierea dintre Dumnezeu şi cea mai neînsemnată făptură e mai mare decât cea pe care-o pot atinge făpturile una faţă de alta. Viaţa noastră este, în fiece moment, dată de el: mărunta, miraculoasa forţă a liberului nostru arbitru doar se aplică trupurilor pe care continua Sa energie le ţine în viaţă — însăşi puterea noastră de a gândi este puterea Sa transmisă nouă. O asemenea relaţie unică poate fi cuprinsă numai prin analogie: de la diferitele tipuri de iubire cunoscute în rândul făpturilor ajungem la o concepţie inadecvată — dar folositoare — a iubirii pe care Dumnezeu o poartă oamenilor.

Tipul cel mai de jos, care nu e „iubire" decât printr-o extindere a înţelesului, este iubirea pe care artistul o simte pentru produsul artei sale. Relaţia dintre Dumnezeu şi om e zugrăvită astfel în viziunea lui Ieremia despre olar şi lut[4], sau în spusele Sf. Petru potrivit căruia Biserica e o casă zidită de Dumnezeu, membrii ei fiind pietrele.[5] Limitele unei asemenea analogii rezidă, firește, în faptul că, în cadrul simbolului, cel ce primeşte iubirea nu e înzestrat cu simţire şi, prin urmare, că anumite întrebări privitoare la dreptate şi la milă, ce se ridică atunci când „pietrele" sunt „vii", rămân fără răspuns. Dar aşa cum e, e o analogie importantă. Suntem, nu doar metaforic, ci cu adevărat, o operă de artă Divină, o creaţie a lui Dumnezeu, creaţie de care, aşadar, nu va fi mulţumit până ce nu va avea un anumit fel de a fi. Ne izbim aici iarăşi de ceea ce am numit „neîndurătorul omagiu". Pentru o schiţă făcută cu gândul aiurea, ca să amuze un copil, artistul poate să nu-şi bată capul: se poate mulţumi cu ce-a ieşit, chiar dacă n-a ieşit exact ce-a vrut. Cu marele tablou al vieţii sale însă — opera pe care o iubeşte la fel de tare cum un bărbat iubeşte o femeie sau cum o mamă îşi iubeşte copilul, chiar dacă într-un mod diferit — se va frământa la nesfârşit, *impunând* astfel, fără îndoială, frământări fără sfârşit tabloului însuşi, dacă acesta ar fi înzestrat cu simţire. Ne putem închipui cât şi-ar dori un asemenea tablou,

---

[4] Ieremia, 18.

[5] Petru, 2, 5.

după ce a fost șters, răzuit și luat de la-nceput a zecea oară, să fie doar o schiță oarecare, dată gata într-o clipită. La fel, e firesc să dorim ca Dumnezeu să ne fi hărăzit un destin mai puțin glorios și mai puțin abrupt; am dori atunci însă mai puțină iubire, nu mai multă.

Un alt tip de iubire este acela pe care un om îl poartă unui animal — o relație mereu folosită în Scriptură pentru a simboliza raportul dintre Dumnezeu și om: „suntem poporul lui și oile de pe pășunea sa". În anumite privințe, analogia aceasta e mai bună decât cea anterioară, fiindcă rolul inferior e înzestrat cu simțire, și totuși în chip negreșit inferior; e însă mai puțin bună în măsura în care omul nu l-a făcut pe animal și nu-l înțelege pe deplin. Marele ei merit constă în faptul că asocierea dintre (să spunem) om și câine e o asociere de dragul omului în primul rând: omul îmblânzește câinele în principal ca să-l poată iubi pe acesta, nu ca să fie iubit de el, și ca să poată fi slujit, nu ca să-l slujească. În același timp însă, interesele câinelui nu sunt sacrificate pentru cele ale omului. Unul din scopuri (acela ca omul să poată iubi câinele) nu poate fi atins cu adevărat decât dacă și câinele îl iubește în felul său pe om; și nici slujit de câine nu poate fi omul dacă nu-l slujește și el, în felul său, pe câine. Așadar, tocmai fiindcă, potrivit normelor umane, câinele este una dintre „cele mai bune" făpturi iraționale și un obiect potrivit pentru a fi iubit de om — firește, cu acel grad și gen de iubire adecvat unui asemenea obiect, iar nu cu nătânga exagerare

antropomorfică —, omul se amestecă în viaţa câinelui şi-l face mai demn de a fi iubit decât era acesta în stare naturală. În această stare el are un miros şi un fel de a fi care resping iubirea omului: omul îl spală însă, îl domesticeşte, îl dezvaţă să fure, devenindu-i astfel cu putinţă să-l iubească cu adevărat. Dacă ar fi teolog, întreaga procedură l-ar cufunda pe căţelandru în serioase îndoieli cu privire la „bunătatea" omului; dar câinele matur şi dresat — mai mare, mai sănătos, trăind mai mult decât cel sălbatic şi totodată intrat, prin Har cum s-ar spune, într-o lume a afecţiunii, fidelităţii, avantajelor şi traiului bun — nu va avea asemenea îndoieli. De remarcat că omul (vorbesc pretutindeni despre omul bun) depune toate aceste strădanii cu câinele, impunându-i totodată şi acestuia strădanii, numai fiindcă este un animal superior — fiindcă este în asemenea măsură demn de a fi iubit încât merită efortul de a-l face pe de-a întregul astfel. El nu domesticeşte urechelniţa şi nu îmbăiază scolopendrele. Am putea, într-adevăr, dori să fim atât de neînsemnaţi în ochii lui Dumnezeu încât El să ne lase să ne urmăm nestingheriţi impulsurile naturale — să renunţe la încercarea de a ne deprinde cu ceva atât de străin inimii noastre; dar, încă o dată, am cere astfel mai puţină iubire, nu mai multă.

O analogie mai înaltă, sprijinită de sensul general al învăţăturii Domnului Nostru, este aceea dintre iubirea lui Dumnezeu pentru om şi iubirea unui tată pentru fiul său. Oricum, ori de câte ori e folosită (adică ori de câte ori rostim Tatăl nostru), trebuie să ne amintim

că Mântuitorul a folosit analogia într-o vreme și într-un loc în care autoritatea tatălui era mult mai la preț decât este în Anglia modernă. Un tată care se simte pe jumătate vinovat pentru că a adus un fiu pe lume, temându-se să-l strunească pentru a nu-i crea inhibiții, ba chiar temându-se să-l îndrume pentru a nu-i stânjeni libertatea de gândire, este cel mai înșelător simbol al Tatălui Divin. Nu pun în discuție aici dacă autoritatea tatălui, în dimensiunea pe care a avut-o în Antichitate, a fost un lucru bun sau rău; explic doar ce va fi însemnat ideea de Tată pentru cei dintâi ascultători ai Domnului Nostru, și chiar pentru urmașii lor timp de mai multe veacuri. Lucrul va deveni și mai limpede dacă vom lua aminte la felul în care Domnul Nostru (deși, potrivit credinței noastre, una cu Tatăl și coetern cu El așa cum nici un fiu nu este cu tatăl său pământesc) se privește pe Sine ca Fiu, punându-și propria voință în voința Tatălui și neacceptând nici măcar să fie numit „bun", fiindcă Binele este numele Tatălui. Iubirea dintre tată și fiu înseamnă în chip esențial, în acest simbol, iubire autoritară de o parte și iubire ascultătoare de alta. Tatăl își folosește autoritatea pentru a face din fiu acel soi de ființă omenească la care, cu îndreptățire, în marea sa înțelepciune, vrea să îl vadă ajuns. Chiar și în zilele noastre, ar rosti un nonsens acela care ar spune (chiar dac-o poate face): „Îmi iubesc fiul, dar nu-mi pasă cât de ticălos este, dacă petrece bine."

În cele din urmă ajungem la o analogie plină de primejdii, cu o aplicare mai limitată, care

este totuşi pentru moment cea mai utilă scopului nostru — mă refer la analogia dintre iubirea lui Dumnezeu pentru om şi iubirea bărbatului pentru o femeie. Ea este folosită fără restricţii în Scriptură. Cetatea Ierusalimului e o soţie necredincioasă, dar soţul ei Ceresc nu poate da uitării zilele fericite: „Mi-am adus aminte de prietenia cea din tinereţea ta, de iubirea de pe când erai mireasă şi m-ai urmat în pustiu, în pământul cel nesemănat."[6] Cetatea Ierusalimului e mireasa săracă, nevasta pe care Îndrăgostitul a găsit-o aruncată în câmp, şi a gătit-o şi împodobit-o şi a făcut-o de o frumuseţe desăvârşită, dar ea L-a înşelat.[7] „Preadesfrânaţilor" ne numeşte Sf. Iacov, fiindcă ne întoarcem faţa către „prietenia lumii", în vreme ce Dumnezeu „doreşte cu gelozie Duhul pe care L-a pus să locuiască în noi"[8]. Biserica este mireasa Domnului pe care El o iubeşte într-atât încât nu suferă să aibă pată sau zbârcitură.[9] Căci adevărul pe care-l reliefează această analogie este acela că iubirea reclamă, prin propria-i natură, desăvârşirea fiinţei iubite; că simpla „blândeţe" ce

---

[6] Ieremia, 2, 2.

[7] Iezechiel, 16, 6–15.

[8] Iacov, 4, 4–5. (Autorul amendează aici o tradiţie seculară în traducerea Bibliei: atât Vulgata, cît şi traducerile moderne ale lui Luther sau versiunea King James, alături de nenumărate — chiar dacă nu toate — traduceri din zilele noastre, propun, în ciuda incongruenţei cu întregul capitol din Epistola lui Iacov, „Duhul ce locuieşte în noi ne îndeamnă la zavistie" — *n.t.*)

[9] Efeseni, 5, 27.

tolerează pentru obiectul său orice afară de suferinţă este, în această privinţă, la antipodul Iubirii. Când ne îndrăgostim de o femeie, încetăm oare să ne pese dacă-i curată sau murdară, atrăgătoare sau respingătoare? Oare nu abia atunci începe să ne pese? Priveşte oare vreo femeie nepăsarea bărbatului faţă de felul cum arată ca pe un semn de iubire? Iubirea poate într-adevăr iubi când fiinţa iubită şi-a pierdut frumuseţea: nu însă fiindcă şi-a pierdut-o. Iubirea poate trece cu vederea orice cusur şi poate iubi în ciuda lor: dar ea nu poate renunţa să dorească îndepărtarea lor. Iubirea e mai sensibilă decât ura la orice cusur al fiinţei iubite; „sensibilitatea îi e mai fină şi mai vie decât a gingaşelor coarne de melc". Dintre toate puterile, ea e aceea care iartă cel mai mult, dar uită cel mai puţin: se mulţumeşte cu puţin, dar cere tot.

Când creştinismul spune că Dumnezeu îl iubeşte pe om, înseamnă că Dumnezeu îl *iubeşte* pe om: înseamnă nu că ar avea vreo preocupare „dezinteresată" (adică într-adevăr indiferentă) pentru fericirea noastră, ci că, în chipul unui adevăr surprinzător şi dătător de fiori, suntem obiectul iubirii Sale. Am cerut un Dumnezeu iubitor: îl avem. Spiritul plin de măreţie pe care l-ai invocat cu atâta uşurinţă, „stăpânul cumplit la chip", este prezent: nu o bunăvoinţă senilă dorindu-ţi, indolentă, fericirea în legea ta, nu filantropia rece a funcţionarului scrupulos şi nici grija gazdei răspunzătoare de bunăstarea oaspetelui său, ci Însuşi focul mistuitor, Iubirea care a făcut lucrurile, dăinuitoare ca iubirea artistului

pentru opera sa și despotică precum iubirea omului pentru câinele său, prevăzătoare și venerabilă ca dragostea tatălui pentru copilul său, geloasă, inexorabilă și exigentă ca dragostea între sexe. Cum de este așa, nu știu: e mai presus de puterea rațiunii să explice de ce o făptură oarecare, ca să nu mai vorbim de o făptură asemeni nouă, trebuie să aibă o atare valoare în ochii Creatorului său. Este cu siguranță povara unei glorii aflate nu doar mai presus de meritele noastre, ci și, exceptând rarele clipe de har, mai presus de ceea ce-am dorit; suntem ispitiți, aidoma fecioarelor din vechea tragedie, să îndepărtăm prin rugăciune iubirea lui Zeus.[10] Faptul însă pare neîndoielnic. Impasibilul vorbește de parcă ar pătimi, iar Cel ce poartă în Sine cauza propriei beatitudini și a tuturor celorlalte vorbește de parcă s-ar afla în nevoie și ar tânji. „Dar Efraim nu este feciorul meu scump, un copil atât de alintat? Atunci când vorbesc de el, totdeauna cu dragoste Mi-amintesc de el; pentru el Mi se mișcă inima [...]."[11] „O, cum te voi lăsa, Efraime! Cum Te voi părăsi, Israele! [...] Inima se zvârcolește în Mine!"[12] „Ierusalime, Ierusalime [...] De câte ori am voit să adun pe fiii tăi după cum își adună pasărea puii săi sub aripi, dar nu ați voit!"[13]

Problema reconcilierii dintre suferința umană și existența unui Dumnezeu iubitor e in-

---

[10] *Promethaeus Vinctus*, 887–900.

[11] Ieremia, 31, 20.

[12] Osea, 11, 8.

[13] Matei, 23, 37.

solubilă doar atâta vreme cât atribuim un înţeles trivial cuvântului „iubire" şi privim lucrurile ca şi cum omul ar fi centrul lor. Omul nu este centrul. Dumnezeu nu există în vederea omului. Omul nu există în vederea lui însuşi. „Tu ai zidit toate lucrurile şi prin voinţa Ta ele erau şi s-au făcut."[14] În chip esenţial, noi n-am fost creaţi pentru a-l iubi pe Dumnezeu (deşi am fost creaţi şi pentru asta), ci pentru ca Dumnezeu să ne iubească, pentru ca noi să devenim obiectele în care iubirea Divină „să-şi găsească plăcerea". A cere ca iubirea lui Dumnezeu să se mulţumească cu felul nostru de a fi înseamnă a cere ca Dumnezeu să înceteze a mai fi Dumnezeu: fiindcă El este ceea ce este, e în firea lucrurilor ca iubirea Lui să fie împiedicată şi alungată de anumite pete ale naturii noastre, şi fiindcă El ne iubeşte deja, trebuie să se străduiască să ne facă demni de a fi iubiţi. Nu putem nici măcar dori, în clipele noastre mai bune, ca El să se împace cu întinările noastre prezente — aşa cum nici fecioara cerşetoare nu putea dori ca Regele Cophetua să-i accepte zdrenţele şi murdăria, sau aşa cum un câine, odată ce a învăţat să-l iubească pe om, n-ar putea dori ca omul să fie în aşa fel croit încât să tolereze în casa lui câinele din haita sălbatică, gata să muşte, plin de viermi şi spurcând totul în jurul lui. Ceea ce am numi, aici şi acum, „fericirea" noastră nu este scopul urmărit cu precădere de Dumnezeu: când însă felul nostru de a fi va naşte în El iubire fără de oprelişti, atunci vom fi cu adevărat fericiţi.

---

[14] Apocalipsa, 4, 11.

Prevăd de pe acum că direcţia argumentării mele va provoca proteste. Am promis că în încercarea de a înţelege bunătatea Divină nu ni se va cere să acceptăm o simplă răsturnare a eticii noastre. Or, se poate obiecta că ni se cere tocmai să acceptăm o răsturnare. Genul de iubire pe care I-l atribui lui Dumnezeu este, se poate spune, exact genul acela caracterizat, în cazul fiinţelor umane, drept iubire „egoistă" sau „posesivă", şi care contrastează în chip nefavorabil cu un alt gen ce caută mai cu seamă fericirea fiinţei iubite, iar nu mulţumirea celui ce iubeşte. Nu sunt sigur dacă asta este exact ceea ce simt nici măcar cu privire la iubirea omenească. Nu cred c-ar trebui să preţuiesc prea mult dragostea unui prieten care s-ar îngriji de fericirea mea fără a avea nimic împotrivă ca eu să devin necinstit. Cu toate astea, protestul este bine-venit, iar răspunsul pe care i-l voi da va arunca o nouă lumină asupra subiectului, corectând ceea ce a fost unilateral în discuţia noastră.

Adevărul este că această antiteză între iubirea egoistă şi cea altruistă nu poate fi aplicată fără ambiguităţi iubirii pe care Dumnezeu o poartă făpturilor Sale. Ciocnirile de interese şi, prin urmare, prilejurile de egoism şi altruism deopotrivă au loc doar între fiinţe aparţinând lumii obişnuite: Dumnezeu nu se poate afla în competiţie cu o făptură, tot aşa cum Shakespeare nu se poate afla în competiţie cu Viola. Când Dumnezeu se face Om şi trăieşte ca făptură în rândul făpturilor Sale în Palestina, atunci cu adevărat viaţa Lui este una a supremului sacrificiu de Sine şi ea duce la

Golgota. Un filozof panteist modern a spus: „Când Absolutul cade în mare, el devine peşte"; în acelaşi fel noi, creştinii, putem spune, referindu-ne la Întrupare, că, atunci când Dumnezeu Se leapădă de slava Sa şi Se supune acelor condiţii care singure dau înţeles limpede egoismului şi altruismului, El se arată cu desăvârşire altruist. În transcendenţa sa însă, Dumnezeu — ca temei necondiţionat al tuturor condiţiilor — nu poate lesne fi gândit în acelaşi mod. Numim egoistă iubirea omenească atunci când îşi satisface propriile nevoi în dauna nevoilor obiectului — cum se întâmplă când un părinte, neputând să se despartă de copiii săi, îi ţine acasă, în vreme ce ar trebui, în propriul lor interes, să-i împingă în lume. Situaţia implică o nevoie sau o pasiune de partea celui ce iubeşte, o nevoie incompatibilă de partea celui iubit şi o nepăsare sau o vinovată ignorare a nevoilor celui iubit de către cel care iubeşte. Nici una din aceste condiţii nu e prezentă în relaţia dintre Dumnezeu şi om. Dumnezeu nu are nevoi. Iubirea omenească este, după Platon, odrasla sărăciei, a dorinţei sau lipsei; ea este provocată de un bun real sau presupus pe care l-ar deţine cel iubit şi care ar stârni nevoia sau dorinţa celui ce iubeşte. Însă iubirea lui Dumnezeu, departe de a fi provocată de binele ce ar sălăşlui în obiect, generează întreaga bunătate de care obiectul are parte, mai întâi prin aceea că-i dăruieşte viaţă şi apoi prin faptul că-l face cu adevărat, chiar dacă în chip derivat, demn de iubit. Dumnezeu este Bunătate. El poate dărui binele, dar nu-l poate râvni şi nici

obține. În acest sens, întreaga Sa iubire este, așa zicând, de un altruism fără margini prin însăși definiția ei; ea dăruiește totul fără a primi nimic. Prin urmare, dacă Dumnezeu vorbește uneori de parcă Impasibilul ar putea pătimi iar plinătatea veșnică ar putea dori — dori anume acele ființe cărora le conferă totul, începând cu existența —, asta nu poate însemna (dacă înseamnă ceva inteligibil pentru noi) decât că Dumnezeu S-a făcut printr-o simplă minune capabil să tânjească și a creat în Sinea Sa nevoia pe care noi o putem satisface. Dacă El are nevoie de noi, nevoia aceasta e de El aleasă. Dacă sufletul netulburat poate fi mâhnit de fantoșele pe care însuși le-a făcut, ceea ce l-a robit astfel, în chip liber și cu o umilință ce depășește înțelegerea, nu-i altceva decât Atotputernicia Divină. Dacă lumea există nu atât pentru ca noi să-L iubim pe Dumnezeu, ci pentru ca El să ne iubească pe noi, faptul acesta este totuși, la un nivel mai adânc, în beneficiul nostru. Dacă Acela care în Sinea Sa nu poate avea nevoie de nimic alege ca noi să-I fim de trebuință, e fiindcă noi înșine trebuie să fim de trebuință. Așa cum ni le prezintă creștinismul, înaintea și dedesubtul relațiilor dintre Dumnezeu și om se deschide abisul unui act Divin de pură dăruire — predestinarea omului ca, din nonentitate, să devină ființa iubită de Dumnezeu și astfel (într-un sens) să devină trebuincios și dorit de Dumnezeu; care, exceptând acest act, nu are nevoie și nu dorește nimic, căci are — și este — în chip veșnic întreaga bunătate. Iar acest act este făcut de dragul nostru. Este

un bine pentru noi să cunoaștem iubirea; și este cel mai mare bine să cunoaștem iubirea pentru cel mai bun obiect — Dumnezeu. A o cunoaște însă ca iubire în care noi am fi mai cu seamă peţitorii iar Dumnezeu peţitul, în care noi am căuta iar El ar fi găsit, în care mai importantă ar fi potrivirea Lui la nevoile noastre, nu a noastră la nevoile Lui — ar însemna s-o cunoaștem într-un chip fals în raport cu natura lucrurilor înseși. Căci noi nu suntem altceva decât făpturi: *rolul* nostru nu poate fi decât acela de pacient raportat la agent, acela de femeie în raport cu bărbatul, de oglindă în raport cu lumina, de ecou în raport cu glasul. Activitatea noastră supremă trebuie să fie răspunsul, nu inițiativa. A trăi iubirea de Dumnezeu în chip adevărat, nu iluzoriu, înseamnă deci a o trăi ca supunere a noastră înaintea exigențelor sale, ca potrivire a noastră cu dorințele lui: a o trăi în celălalt chip este, oarecum, un solecism strecurat în gramatica ființei. Nu neg, firește, că de la un anumit nivel putem vorbi cu îndreptățire despre sufletul ce-L caută pe Dumnezeu și despre Dumnezeu care primește iubirea sufletului: dar până la urmă faptul că sufletul Îl caută pe Dumnezeu poate fi doar o modalitate, sau aparență (*Erscheinung*), a căutării lui de către Dumnezeu — de vreme ce totul purcede de la El, de vreme ce însăși putința noastră de a iubi este un dar pe care El ni-l face, iar libertatea noastră reprezintă doar libertatea unui răspuns mai bun sau mai rău. Prin urmare, cred că nimic nu deosebește mai clar teismul păgân de creștinism ca doctrina lui

Aristotel potrivit căreia Dumnezeu pune în mișcare universul, El însuși fiind nemișcat, așa cum Cel iubit îl pune în mișcare pe cel care iubește.[15] Pentru creștinism însă, „în aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi"[16].

Cea dintâi condiție pentru ceea ce numim iubire egoistă între oameni lipsește, așadar, când e vorba de Dumnezeu. El nu are nevoi naturale și nici pasiuni care să-I concureze dorința de fericire pentru cel pe care-l iubește: sau, dacă există la El ceva pe care trebuie să ni-l închipuim analog cu pasiunea, cu dorința, aceasta există ca urmare a propriei Sale voințe și de dragul nostru. Lipsește de asemenea și a doua condiție. Interesul adevărat al copilului poate fi diferit de ceea ce îi cere în chip instinctiv afecțiunea tatălui, căci copilul este o ființă deosebită de tată, având o fire înzestrată cu nevoi specifice — el nu există numai pentru tată, nu-și află desăvârșirea în faptul de a fi iubit de el, iar tatăl nu-l înțelege pe de-a-ntregul. Făpturile nu sunt însă distincte de Creatorul lor, iar El nu se poate înșela asupră-le. Locul ce le e hărăzit de El în planul Său este locul pentru care au fost făcute. Atunci când îl ating, firea lor își atinge împlinirea, iar ei sunt fericiți: un mădular pierdut își află locul, iar chinul se destramă. Când vrem să fim altceva decât vrea Dumnezeu să fim, dorim cu siguranță ceva care, în fapt, nu ne va face fericiți. Poruncile Divine ce

---

[15] *Met.*, XII, 7.

[16] 1 Ioan, 4, 10.

sună urechilor noastre pământești mai degrabă despotic decât iubitor ne îndeamnă de fapt către locul spre care-ar trebui să tindem dacă am ști ce vrem. El ne cere adorație, ascultare, prosternare. Ne închipuim oare că toate astea Îi pot aduce vreun bine, sau ne temem, precum corul din Milton, că lipsa de respect a omului poate pricinui „împuținarea slavei Sale"? Refuzând să I se închine, un om poate împuțina slava lui Dumnezeu tot atât cât poate un nebun să alunge soarele zgâriind cuvântul „beznă" pe zidurile chiliei sale. Dar Dumnezeu vrea binele nostru, iar binele nostru înseamnă a-L iubi (cu acea iubire simțitoare proprie făpturilor), și pentru a-L iubi trebuie să-L cunoaștem: iar dacă Îl cunoaștem, vom cădea de fapt cu fața la pământ. Iar dacă n-o vom face, înseamnă doar că ceea ce încercăm să iubim nu este încă Dumnezeu — deși ar putea fi cea mai bună aproximare a Sa pe care gândirea și închipuirea noastră o pot atinge. Cu toate acestea, chemarea nu este doar de a ne prosterna și de a venera; ci și de a reflecta viața Divină, de a participa, potrivit calității noastre de făpturi, la atributele Divine, ceea ce depășește cu mult dorințele noastre prezente. Suntem chemați „să fim aidoma lui Cristos", să devenim asemenea lui Dumnezeu. Adică Dumnezeu vrea, fie că ne place sau nu, să ne ofere ceea ce ne e de trebuință, nu ceea ce credem noi că vrem. Încă o dată, suntem împovărați de neîndurătorul omagiu, de prea multă iubire, nu de prea puțină.

Și totuși, pesemne că nici această perspectivă nu ajunge la adevăr. Nu-i vorba doar de

faptul că Dumnezeu ne-a făcut în chip arbitrar astfel încât El să fie singurul nostru bine. Mai degrabă, Dumnezeu este singurul bine al tuturor făpturilor: şi, în chip necesar, fiecare trebuie să-şi afle binele într-o împlinire întru Dumnezeu proprie (în natură şi grad) firii sale. Natura şi gradul pot varia odată cu firea creaturii, dar ideea că ar putea exista un alt bine, oricare ar fi acesta, e o fantasmă ateistă. George Macdonald, într-un pasaj pe care nu-l pot găsi acum, Îl arată pe Dumnezeu spunându-i omului: „Trebuie să fii puternic cu puterea ce-ţi dau, şi binecuvântat cu binecuvântarea ce-ţi fac, *căci nu am nimic alta să-ţi dăruiesc.*" Aceasta e concluzia întregii dispute. Dumnezeu dăruieşte ce are, nu ce nu are: dăruieşte fericirea care este, nu pe aceea care nu este. A fi Dumnezeu — a fi asemeni Lui şi a te împărtăşi din bunătatea Lui cu simţământul cuvenit făpturii — a fi nenorocit — acestea sunt singurele trei alternative. Dacă nu ne vom învăţa să mâncăm singura hrană ce creşte în univers — singura ce poate creşte în oricare dintre universurile posibile — va trebui să flămânzim veşnic.

IV

Ticăloșia omului

> Cu neputință de găsit pentru orgoliu un semn mai sigur decât gândul că ești smerit îndeajuns.
>
> LAW, *Serious Call*, cap. XVI

Exemplele oferite în ultimul capitol au arătat că iubirea poate pricinui suferință obiectului său, dar numai potrivit supoziției că obiectul însuși trebuie schimbat ca să devină în întregime demn de a fi iubit. De ce aveam nevoie însă noi, oamenii, de atâta schimbare? Răspunsul creștin — potrivit căruia, folosindu-ne liberul-arbitru, am devenit răi — este atât de bine cunoscut încât abia dacă mai trebuie amintit. Dar a face ca doctrina aceasta să capete viață cu adevărat în mintea omului modern, ba chiar și a creștinului modern, e un lucru foarte anevoios. La vremea lor, apostolii s-au putut bizui, chiar și în cazul ascultătorilor lor păgâni, pe conștiința curată a faptului că mânia Divină e meritată. Misterele păgâne ușurau această conștiință, iar filozofia epicuriană pretindea că-l eliberează pe om de teama veșnicei osânde. Acesta e fundalul pe care Evanghelia a apărut ca vestea cea bună. Ea a vestit că cei care se știu bolnavi de moarte pot fi alinați. Toate acestea însă s-au schimbat. Acum, creștinismul trebuie să propage

diagnosticul — care în sine este o veste foarte proastă — înainte de a dobândi ascultare în privinţa vindecării.

Două sunt cauzele principale. Cea dintâi este că vreme de circa o sută de ani ne-am concentrat într-o asemenea măsură asupra unei singure virtuţi — „blândeţea" sau mila —, încât cei mai mulţi dintre noi socotesc că doar blândeţea este bună cu adevărat şi doar cruzimea rea cu adevărat. Asemenea situaţii etice dezechilibrate nu sunt neobişnuite, alte epoci având şi ele virtuţile lor favorite şi straniile lor indiferenţe. Iar dacă o virtute trebuie cultivată pe seama tuturor celorlalte, nici una nu are mai multă îndreptăţire decât mila — căci orice creştin trebuie să respingă cu dezgust acea propagandă făţişă a cruzimii care încearcă să izgonească dintre oameni mila numind-o „Umanitarism" şi „Sentimentalism". Necazul este că „Blândeţea" e o virtute pe care, în chip inevitabil, ne-o putem lesne atribui nouă înşine pe temeiuri improprii. Oricine *se simte* binevoitor dacă nu-l sâcâie nimic din toate câte se întâmplă la un moment dat. Aşa se face că omul ajunge să se consoleze cu uşurinţă de toate celelalte vicii ale sale, încredinţat fiind că „inima-i e la locul ei" şi că „nu s-ar atinge nici de o muscă", chiar dacă în fapt n-a făcut niciodată un sacrificiu cât de mic pentru un semen de-al său. Ne credem blânzi, când suntem doar fericiţi: nu e la fel de lesne să ne închipuim, pe aceleaşi temeiuri, că suntem cumpătaţi, neprihăniţi sau smeriţi.

A doua cauză este urmarea influenţei pe care psihanaliza a avut-o asupra minţii oame-

nilor, şi mai cu seamă teoria refulării şi a inhibiţiilor. Oricare ar fi sensul acestor teorii, impresia pe care au lăsat-o asupra majorităţii oamenilor este că sentimentul Ruşinii e un lucru primejdios şi vătămător. Ne-am străduit să depăşim sentimentul de sfială, dorinţa de a ascunde pe care Natura însăşi, deopotrivă cu aproape întreaga tradiţie a omenirii, le-au asociat cu laşitatea, impudoarea, falsitatea şi invidia. „Scoateţi totul la lumină", ni se spune, nu pentru a ne smeri, ci fiindcă „totul" e foarte natural şi nu trebuie să ne fie ruşine de el. Dar, afară de cazul în care creştinismul ar fi în întregime fals, percepţia pe care o avem despre noi înşine în clipele când suntem ruşinaţi este cu siguranţă singura adevărată; chiar şi societăţile păgâne au recunoscut îndeobşte că „nerușinarea" este nadirul sufletului. Încercând să extirpăm ruşinea, am dărâmat unul din meterezele spiritului omenesc, bucurându-ne în chip smintit de fapta noastră, aidoma troienilor care au năruit zidurile Troiei pentru a introduce Calul în cetate. Nu ştiu dacă avem altceva de făcut decât să ne apucăm să reclădim cât mai curând cu putinţă. E faptă nebunească să înlături ipocrizia înlăturând şi ceea ce-o *convoacă*: „sinceritatea" oamenilor coborâţi sub pragul ruşinii e o foarte ieftină sinceritate.

Redobândirea vechiului sentiment al păcatului este esenţială pentru creştinism. Cristos acceptă ca pe un lucru de la sine înţeles că oamenii sunt răi. Câtă vreme nu vom simţi pe deplin adevărul acestei supoziţii a Lui, nu vom face parte dintre cei cărora El le-a cuvântat,

chiar dacă facem parte din lumea pe care a venit s-o mântuiască. Ne lipsește cea dintâi condiție pentru a înțelege despre ce ne vorbește. Iar când oamenii încearcă să fie creștini fără această conștiință prealabilă a păcatului, rezultatul este aproape inevitabil un soi de resentiment împotriva lui Dumnezeu ca unul ce este întotdeauna în chip inexplicabil mânios. Cei mai mulți dintre noi am simțit cândva o simpatie tainică pentru răspunsul pe care fermierul aflat în pragul morții l-a dat disertației Vicarului asupra căinței, întrebându-l: „Ce rău I-am făcut eu vreodată *Lui*?" Asta-i adevărata piedică. Lucrul cel mai rău pe care l-am făcut față de Dumnezeu este de a-L fi lăsat în pace — de ce nu ne-ar răspunde și el cu aceeași monedă? De ce să nu trăiești lăsându-i și pe ceilalți să trăiască? Ce îndreptățire are El, între toate ființele, să fie „mânios"? Îi vine lesne Lui să fie bun!

Însă în clipa când un om se simte cu adevărat vinovat — clipe prea rare în viața noastră — toate aceste blasfemii se risipesc. Multe se pot ierta, am putea crede, defectelor omenești: *ceva* însă este cu neputință de iertat — acel ceva de-o josnicie și o ticăloșie fără seamăn, pe care nici unul din prietenii noștri nu l-ar fi săvârșit, de care până și o canalie fără cusur cum e X s-ar rușina, pe care n-am accepta în ruptul capului să-l facem public. Într-o astfel de clipă știm cu adevărat că, așa cum se dezvăluie el în fapta pe care-am săvârșit-o, caracterul nostru este, și trebuie să fie, detestabil în ochii tuturor oamenilor buni; iar dacă există puteri mai presus de om, și-n

ochii lor. Un Dumnezeu care n-ar privi-o c-un negrăit dezgust n-ar fi o ființă bună. Un asemenea Dumnezeu nici nu putem să ne dorim — e ca și cum ne-am dori ca nasul să dispară de pe lume, ca nici o ființă să nu se mai desfete cu mirosul fânului, al mării sau al trandafirilor, fiindcă din întâmplare ne duhnește răsuflarea.

Când *spunem* doar că suntem răi, „mânia" lui Dumnezeu apare ca o doctrină barbară; de îndată însă ce ne *înțelegem* propria răutate, mânia ne apare inevitabilă, un simplu corolar al bunătății Sale. Este, așadar, absolut necesar pentru o înțelegere adevărată a credinței creștine să avem mereu prezentă în minte revelația pe care ne-o procură o clipă ca aceea pe care am descris-o, să învățăm să detectăm mereu aceeași depravare de neiertat sub măștile ei tot mai sofisticate. Nu-i vorba aici, firește, de o doctrină nouă. Nu am de gând să fac risipă de strălucire în acest capitol. Încerc doar să-l fac pe cititor (și încă și mai mult pe mine însumi) să treacă peste un *pons asinorum* — să facă un pas pentru a ieși din paradisul nebunesc și din totala amăgire în care se află. În vremurile noastre însă, amăgirea a căpătat o asemenea putere încât mă văd nevoit să adaug câteva considerații spre a face realitatea mai puțin incredibilă.

1. Ne amăgim privind latura exterioară a lucrurilor. Ne credem, una peste alta, nu mult mai răi decât Y, pe care toți îl țin drept o persoană cuviincioasă, și cu siguranță (deși n-am spune-o cu glas tare) mai buni decât odiosul X. Chiar și la un nivel de suprafață ne amăgim,

pesemne, aici. Nu fi aşa de sigur că prietenii te cred la fel de bun ca Y. Însuşi faptul că l-ai ales pe el drept termen de comparaţie e suspect: probabil că se află cu un cap deasupra ta şi a celor în mijlocul cărora te-nvârţi. Să presupunem însă că amândoi, şi tu, şi Y, păreţi „a nu fi răi". Cât de amăgitoare este aparenţa lui Y, e o chestiune între el şi Dumnezeu. Aparenţa lui nu este, poate, amăgitoare: despre a ta însă, ştii că este. Ţi se pare că la mijloc e un şiretlic, că aş fi putut spune acelaşi lucru lui Y şi fiecărui om pe rând? Dar tocmai asta e. Fiecare om, dacă nu-i sfânt cu adevărat sau nu e dintre cei ce nu-şi încap în piele, trebuie „să trăiască pe potriva" aparenţelor altor oameni: fiecare ştie că în el însuşi zace ceva cu mult mai josnic decât cea mai uşuratică purtare şi decât cel mai dezlânat taifas. Într-o singură clipă — răstimpul cât prietenul îşi caută cuvintele — câte lucruri nu ne trec prin minte? N-am spus niciodată întregul adevăr. Putem mărturisi *fapte* urâte — cea mai josnică laşitate sau dezmăţul cel mai prozaic şi mai jalnic — dar *tonul* este fals. Actul însuşi al mărturisirii, o ocheadă ipocrită, o tresărire de umor — toate îndeamnă la disocierea faptelor de tine însuţi. N-ar putea ghici nimeni cât de familiare şi, într-un sens, cât de aproape sufletului tău sunt toate aceste lucruri, în ce perfectă unitate stau ele cu tot restul: acolo, în adânc, în căldura lăuntrică ce-ndeamnă la visare, muzica lor nu cunoştea stridenţe, iar ele nu se arătau atât de nefireşti şi de rupte de tine ca atunci când le treci în cuvinte. Presupunem, şi adesea cre-

dem, că viciile obişnuite sunt fapte excepţionale, singulare, iar cu privire la virtuţile noastre facem greşeala inversă — aidoma unui prost jucător de tenis pentru care forma normală reprezintă „zile proaste" şi rarele succese, norma. Nu cred că avem vreo vină pentru faptul că nu putem spune adevărul adevărat despre noi înşine; murmurul surd, de-o viaţă, al urii, al invidiei, al desfrâului, al lăcomiei şi al vanităţii pur şi simplu nu se lasă trecut în cuvinte. Dar important este să nu luăm dezvăluirile noastre inevitabil limitate drept o mărturisire deplină a celui mai mare rău ce zace înlăuntru.

2. Împotriva concepţiilor pur private sau personale despre morală, are loc acum o reacţie — în sine salutară —, o trezire la viaţă a conştiinţei *sociale*. Ne simţim parte a unui sistem social arbitrar şi împărtăşim o vină colectivă. Lucru perfect adevărat: duşmanul însă poate exploata şi adevărurile întru amăgirea noastră. Feriţi-vă ca nu care cumva să folosiţi ideea de vină colectivă pentru a vă abate atenţia de la propriile voastre vinovăţii banale, de modă veche, care n-au nici o legătură cu „sistemul" şi care pot fi rezolvate fără a aştepta venirea epocii de aur. Căci vina colectivă nu poate fi, şi nici nu e pesemne, resimţită cu aceeaşi intensitate ca vina personală. Pentru cei mai mulţi dintre noi, această concepţie este, potrivit felului nostru actual de a fi, o simplă justificare pentru evitarea adevăratei probleme. Abia după ce vom fi învăţat să ne cunoaştem decăderea proprie putem trece să ne gândim la vina colectivă, la care cu

greu se poate spune că ne gândim prea mult. Trebuie să învăţăm să mergem însă înainte de a alerga.

3. Împărtăşim o stranie iluzie: anume că timpul şterge de unul singur păcatul. I-am auzit pe alţii, şi pe mine însumi, povestind acte de cruzime şi de infidelitate comise în adolescenţă de parcă nu l-ar fi privit defel pe cel ce le rostea, ba chiar râzând. Dar timpul singur e neputincios, atât în faţa păcatului cât şi a vinii care-l însoţeşte. Vina e ştearsă nu de timp, ci de căinţă şi de sângele lui Cristos: dacă ne-am căi pentru acele păcate timpurii, ne-am aminti preţul iertării noastre şi am fi smeriţi. Cât despre săvârşirea păcatului, există oare ceva care s-o poată şterge? Timpul este pentru Dumnezeu un veşnic prezent. Nu e oare cu putinţă ca, măcar de-a lungul uneia din liniile multidimensionalei Sale veşnicii, El să te vadă mereu smulgând aripile unei muşte la grădiniţa de copii, mereu linguşitor, mincinos şi supus poftelor la şcoală, mereu în clipele de laşitate şi insolenţă ale slujbaşului? Poate că mântuirea nu constă în ştergerea acestor clipe veşnice, ci în umanitatea desăvârşită care îndură veşnic ruşinea, bucurându-se de prilejul pe care îl oferă compasiunii Divine şi fericită că e pretutindeni cunoscută în lume. Poate că într-o asemenea clipă veşnică Sf. Petru — mă va ierta dacă greşesc — îl tăgăduieşte veşnic pe Isus. Dacă este aşa, atunci bucuriile Cerului sunt cu adevărat, pentru cei mai mulţi dintre noi, potrivit condiţiei noastre prezente, „o înclinaţie dobândită" — iar anumite feluri de viaţă pot

face cu neputinţă dobândirea acestei înclinaţii. Pierduţi sunt, poate, cei care nu îndrăznesc să se arate într-o atare piaţă *publică*. Firește, nu știu dacă ce-am spus aici e adevărat; dar că ar putea fi meritâ, cred, să ţinem seama.

4. Trebuie să ne păzim de sentimentul că „numărul oferă siguranţă". Este firesc să simţi că dacă *toţi* oamenii sunt răi, aşa cum spune creştinismul, răutatea este pe deplin scuzabilă. Dacă toţi elevii cad la un examen, e oare sigur că probele au fost prea grele? Or, aşa cred profesorii de la şcoala în cauză, până află că la alte şcoli nouăzeci la sută dintre elevi au trecut aceleaşi probe. Încep să bănuiască atunci că greşeala nu ţine de examinatori. Pe de altă parte, mulţi dintre noi au făcut experienţa traiului într-o enclavă a societăţii omeneşti — o anumită şcoală, o facultate, un regiment sau o breaslă în care atmosfera era rea. În interiorul acestor enclave anumite fapte erau socotite normale („toată lumea face la fel"), iar altele virtuoase, dar imposibil de atins, donquijoteşti. Odată ce am ieşit însă din acea societate rea, am avut cumplita revelaţie că în lumea exterioară ceea ce noi socoteam „normal" era unul din acele lucruri pe care nici un om cuviincios nu s-ar fi gândit să-l săvârşească, iar ceea ce consideram „donquijotesc" era privit drept nivel al minimei cuviinţe. Ceea ce ne părea scrupul morbid şi ireal pe când eram prinşi în „enclavă" s-a dovedit apoi a fi unicul moment de dreaptă judecată de care am avut parte acolo. Cuminte e să recunoaştem că este cu putinţă ca întregul neam

omenesc (un lucru neînsemnat în univers) să fie de fapt tocmai o asemenea enclavă a răului — o școală sau un regiment ticăloșite și izolate în cadrul cărora minima cuviință trece drept virtute eroică, iar depravarea absolută drept lipsită de desăvârșire ce poate fi iertată. Dar, în afară de doctrina creștină însăși, există oare vreo dovadă că lucrurile stau astfel? Teamă mi-e că da. Există, mai întâi, în mijlocul nostru, acei oameni ciudați care resping normele locale, demonstrând adevărul alarmant că un alt fel de a fi e cu putință, în fapt. Mai mult încă, acești oameni, chiar aflați la mare depărtare unul de altul, în spațiu sau în timp, cad de acord în chip suspect asupra lucrurilor importante — de parcă s-ar afla în contact cu opinia publică din afara enclavei. Ceea ce Zarathustra, Ieremia, Socrate, Buddha, Cristos[1] și Marc Aureliu au în comun este un lucru destul de important. În al treilea rând, aflăm în noi înșine, chiar și acum, o acceptare teoretică a acestui fel de a fi pe care nimeni nu-l adoptă. Nici în interiorul enclavei noi nu spunem că dreptatea, mila, tăria și cumpătarea sunt *lipsite* de valoare, ci doar că asta e tot ce se poate pretinde în chip rezonabil în materie de dreptate, curaj, cumpătare și milă de la moravurile locului. Totul începe să arate ca și cum regulile școlare disprețuite ar fi legate, chiar și în școala cea rea, de lumea largă — iar la sfârșitul ciclului ne-am

[1] Îl menționez pe Dumnezeul Întrupat între învățații-oameni pentru a sublinia că deosebirea *principală* între El și ei rezidă nu în învățătura morală (de care mă ocup aici), ci în Persoană și în Slujire.

putea vedea confruntaţi cu opinia publică din această lume. Dar cel mai rău lucru între toate este următorul: nu putem ignora faptul că numai nivelul virtuţii pe care-l socotim acum inaccesibil poate salva neamul omenesc de la pieirea de pe faţa pământului. Norma ce pare să vină din afară în „enclavă" se dovedeşte extraordinar de grăitoare pentru situaţia dinăuntrul enclavei — atât de grăitoare încât o practicare consecventă a virtuţii de către neamul omenesc, fie şi numai timp de zece ani, ar aduce pe întreg pământul pacea, belşugul, sănătatea, bucuria şi mulţumirea, şi nimic alta n-ar putea s-o facă. S-ar putea ca aici, pe pământ, să existe obiceiul de a trata regulile militare drept literă moartă sau drept perfecţionism: dar chiar şi în zilele noastre, oricine se opreşte şi judecă poate vedea că atunci când ne aflăm faţă în faţă cu duşmanul acest dispreţ ne costă pe toţi viaţa. Vom pizmui atunci pe acela — „morbid", „pedant" sau doar „zelos" — care şi-a instruit într-adevăr compania să tragă şi să sape şanţuri şi să-şi cruţe apa de băut.

5. Lumea largă pe care o opun aici „enclavei" poate să nu existe în ochii unora, şi oricum suntem lipsiţi de orice experienţă în ce-o priveşte. Nu ne-ntâlnim cu îngeri sau cu specii nesupuse Căderii. Licăriri ale adevărului putem însă avea chiar şi în sânul speciei noastre. Diferitele epoci şi culturi pot fi privite drept „enclave" una în raport cu alta. Am spus câteva pagini mai înainte că diferite epoci excelează în virtuţi diferite. Aşadar, dacă eşti ispitit să crezi că noi, europenii occidentali, nu

putem fi atât de răi fiindcă suntem, comparativ vorbind, mai omenoşi — dacă, altfel spus, crezi că Dumnezeu ar putea fi mulţumit de noi în baza acestui fapt —, întreabă-te dacă e cazul, după tine, să fie mulţumit de cruzimea epocilor neîndurătoare pentru c-au excelat în castitate şi curaj. Vei vedea dintr-odată că e cu neputinţă. Luând aminte la felul cum ne apare nouă cruzimea strămoşilor noştri, vei putea bănui cum le-ar fi apărut lor moliciunea, lăcomia şi timiditatea noastră şi cum trebuie să le privească pe amândouă Dumnezeu.

6. Poate că insistenţa mea asupra cuvântului „blândeţe" a provocat deja proteste la unii cititori. Oare nu trăim de fapt într-o epocă din ce în ce mai crudă? Poate că da: cred însă c-am devenit aşa datorită încercării de a reduce toate virtuţile la blândeţe. Căci Platon a arătat pe drept cuvânt că există o singură virtute. Nu poţi fi blând decât dacă ai deopotrivă toate celelalte virtuţi. Dacă, laş, îngâmfat şi trândav fiind, n-ai adus încă vătămări prea grave vreunui semen de-al tău, e numai fiindcă fericirea aproapelui tău nu s-a pus încă de-a curmezişul siguranţei, suficienţei sau tihnei tale. Orice viciu duce la cruzime. Chiar şi un sentiment bun — mila —, dacă nu e stăpânit de dragostea de semeni şi de dreptate, duce, prin mânie, la cruzime. Cele mai multe atrocităţi sunt provocate de relatările atrocităţilor comise de duşmani; iar mila pentru clasele oprimate, ruptă de legea morală ca întreg, duce printr-un proces foarte

firesc la nesfârșita brutalitate a regimurilor de teroare.

7. Câțiva teologi moderni au protestat pe drept cuvânt împotriva interpretării prea moraliste a creștinismului. Sfințenia lui Dumnezeu e ceva mai mult și ceva diferit de desăvârșirea morală: chemarea pe care El ne-o adresează este ceva mai mult și ceva diferit de chemarea datoriei morale. Nu resping toate acestea: dar concepția în cauză, ca și aceea a vinii colective, e lesne folosită ca să abată de la adevărata problemă. Dumnezeu este poate mai mult decât desăvârșire morală: dar nu mai puțin. Calea către pământul făgăduinței trece prin Sinai. Legea morală există poate pentru a fi depășită: dar nu o pot transcende cei ce n-au acceptat mai întâi chemarea ei, încercând apoi din răsputeri s-o împlinească și recunoscându-și cinstit, pe șleau, eșecul de a o face.

8. „Nimeni să nu zică, atunci când este ispitit: «De la Dumnezeu sunt ispitit.»"[2] Multe școli de gândire ne îndeamnă să trecem răspunderea pentru propriul nostru fel de a ne purta de pe umerii noștri asupra unei necesități inerente vieții umane și, astfel, indirect, asupra Creatorului. Variante populare ale acestei concepții sunt teoria evoluționistă, potrivit căreia ceea ce numim rău este o moștenire inevitabilă a strămoșilor noștri, animelele, sau teoria idealistă potrivit căreia răul este doar rodul finitudinii noastre. Or, dacă înțeleg bine epistolele Sf. Pavel, creștinismul admite și el

[2] Iacov, 1, 13.

că a respecta întocmai legea morală, pe care o găsim înscrisă în inimile noastre și o privim drept necesară chiar și la nivel biologic, nu este, în fapt, un lucru cu putință pentru om. Asta ar fi o dificultate reală pentru responsabilitatea noastră dacă respectarea întocmai a legii ar avea fie și cea mai neînsemnată relație practică cu viața celor mai mulți dintre noi. Un anumit grad de respectare a legii, la care dumneavoastră și cu mine n-am reușit să ajungem în ultimele douăzeci și patru de ore, este firește posibil. Problema din urmă nu trebuie folosită ca un nou mijloc de evaziune. Cei mai mulți dintre noi sunt mai puțin preocupați de întrebarea Sf. Pavel cât de afirmația simplă a lui William Law: „Dacă vă veți opri acum și vă veți întreba de ce nu sunteți la fel de cucernici precum primii creștini, inima vă va spune că nici ignoranța, nici neputința nu sunt aici cauza, ci pur și simplu faptul că niciodată n-ați vrut să fiți cu adevărat."[3]

Capitolul acesta va fi rămas neînțeles dacă va fi caracterizat drept o reafirmare a doctrinei totalei decăderi. Nu cred în această doctrină, în parte fiindcă, logic vorbind, dacă decăderea noastră ar fi totală n-am ști că suntem decăzuți, iar în parte fiindcă experiența ne arată că există multă bunătate în natura umană. Apoi, nu propovăduiesc tristețea universală. Sentimentul rușinii a fost apreciat nu în calitate de sentiment, ci pentru revelația pe care o provoacă. Cred că revelația aceasta ar trebui să fie mereu prezentă în mintea fie-

[3] *Serious Call*, cap. II.

căruia: cât despre întrebarea dacă şi sentimentele dureroase ce o însoţesc trebuie încurajate — e o problemă tehnică de îndrumare spirituală pe care, laic fiind, mă simt puţin îndemnat s-o abordez. Umila mea părere este că tristeţea, dacă nu se naşte din căinţa pentru un păcat concret şi nu zoreşte către o îndreptare sau o reparaţie concrete — altfel spus, dacă nu se naşte din compasiune şi nu se-ndreaptă către un reazem activ —, e pur şi simplu nefastă; şi mai cred că noi păcătuim cu toţii deopotrivă prin inutila nesocotire a îndemnului apostolic de a ne „bucura" ca şi prin orice altceva. După şocul dintâi, smerenia e o virtute senină; trist cu adevărat este numai necredinciosul care, cu trufie, încearcă disperat, pradă repetatelor deziluzii, să-şi păstreze „încrederea în natura umană". Efectul spre care am ţintit a fost unul intelectual, nu emoţional: am încercat să-l fac pe cititor să accepte că suntem, în fond, în ziua de azi, făpturi în anumite privinţe cumplite în ochii lui Dumnezeu, adică, atunci când ne dăm seama într-adevăr de asta, cumplite în propriii noştri ochi. Cred că aşa stau lucrurile: şi constat că un om este cu atât mai conştient de acest fapt cu cât este mai sfânt. Vă veţi fi închipuit pesemne că smerenia sfinţilor e o iluzie pioasă la care Dumnezeu zâmbeşte. E cea mai primejdioasă eroare. Primejdioasă din punct de vedere teoretic, fiindcă ne determină să punem semnul egalităţii între o virtute (adică o desăvârşire) şi o iluzie (adică o nedesăvârşire), ceea ce este cu necesitate absurd. Este primejdioasă din punct de vedere practic, fiindcă îl îndeamnă pe om să-şi ia primele

revelaţii privitoare la propria decădere drept primă conturare a unei aureole ce i-ar înconjura nătânga ţeastă. Nu; fiţi siguri că atunci când sfinţii — chiar şi ei — spun că sunt netrebnici, ei constată adevărul cu rigoare ştiinţifică.

Cum s-a ajuns aici? Voi reda în capitolul următor răspunsul creştin la această întrebare, atât cât îl pot eu pricepe.

V

Căderea omului

> Ascultarea este cea de căpetenie împlinire a unui suflet cuminte.
>
> MONTAIGNE, *Eseuri*, II, xii*

Răspunsul creştin la întrebarea pusă în ultimul capitol e cuprins în doctrina Căderii. Potrivit acestei doctrine, omul a ajuns să-i fie urât lui Dumnezeu şi sie însuşi — o făptură în dezacord cu universul — nu din pricină că Dumnezeu l-ar fi făcut astfel, ci fiindcă singur s-a făcut prin folosinţa abuzivă pe care a dat-o liberului său arbitru. După mine, aceasta e unicul rol al doctrinei. Ea există pentru a ne păzi de două teorii asupra originii răului colaterale creştinismului — monismul, potrivit căruia Dumnezeu Însuşi, aflându-se „dincolo de bine şi de rău", produce în chip imparţial efectele numite de noi astfel, şi dualismul, potrivit căruia Dumnezeu produce binele, în timp ce o altă Forţă, egală şi independentă, produce răul. Împotriva ambelor concepţii, creştinismul susţine că Dumnezeu e bun; că toate lucrurile le-a făcut bune şi în vederea binelui; că unul din lucrurile bune pe care le-a făcut, respectiv liberul-arbitru al fiinţelor raţionale,

---

* Montaigne, *Eseuri*, trad. rom. de Mariella Seulescu, vol. II, Editura Ştiinţifică, 1971. (*N. t.*)

cuprindea prin însăşi natura sa posibilitatea răului; şi că făpturile, slujindu-se de această posibilitate, au devenit rele. Acest rol însă — singurul pe care-l acord doctrinei Căderii — trebuie deosebit de alte două roluri, ce pot fi socotite uneori a-i reveni, însă pe care le respping. În primul rând, nu cred că doctrina răspunde la întrebarea: „A fost mai bine că Dumnezeu a creat lumea decât să n-o fi creat?" E o întrebare pe care am respins-o mai înainte. Întrucât cred că Dumnezeu e bun, sunt încredinţat că răspunsul la această întrebare, dacă ea are vreun sens, trebuie să fie Da. Mă îndoiesc însă că are vreunul: şi chiar dac-ar avea, sunt convins că răspunsul nu poate fi obţinut pe calea acelor judecăţi de valoare ce pot fi rostite în chip semnificativ de către om. În al doilea rând, nu cred că doctrina Căderii poate fi folosită pentru a arăta că e „drept", în sensul unei sentinţe judiciare, să pedepseşti o persoană pentru greşelile strămoşilor săi îndepărtaţi. Anumite variante ale doctrinei par să îndrume într-acolo; mă întreb însă dacă vreuna dintre ele, în înţelesul dat de exponenţii lor, chiar intenţiona acest lucru. Părinţii Bisericii pot spune uneori că suntem pedepsiţi pentru păcatul lui Adam: mult mai adesea însă ei spun că noi am păcătuit „în Adam". E poate cu neputinţă de aflat ce-au înţeles ei prin asta, sau am putea hotărî că ce au înţeles era greşit. Dar nu cred că putem da la o parte exprimarea lor considerând-o un simplu „fel de a spune". Înţelepţi, sau nebuni, ei au crezut că suntem *cu adevărat* — şi nu doar ca urmare a unei prezumţii — cuprinşi în fapta lui Adam.

Încercarea de a formula credința aceasta spunând că suntem „în" Adam într-un sens fizic — Adam fiind cel dintâi purtător al „veșnicei plasme germinative" — este, poate, inacceptabilă: este însă, desigur, o altă întrebare dacă credința lor era pur și simplu confuză sau reprezenta o intuiție adevărată a unei realități spirituale aflate dincolo de pătrunderea noastră obișnuită. Oricum, pentru moment problema aceasta nu se pune; fiindcă, așa cum am spus, nu am intenția să dovedesc că neajunsurile ce apasă pe umerii omului modern, în urma dobândirii lor de către strămoșii săi îndepărtați, sunt un soi de pedeapsă judiciară. Pentru mine ele sunt mai degrabă acel soi de lucruri neapărat necesare pentru crearea unei lumi stabile, de care am vorbit în capitolul II. Fără îndoială, i-ar fi stat în putere lui Dumnezeu să înlăture printr-un miracol consecințele celui dintâi păcat săvârșit de ființa omenească; dar asta n-ar fi însemnat un bine foarte mare dacă n-ar fi fost gata să înlăture și consecințele celui de-al doilea păcat, apoi al celui de-al treilea, și așa mai departe mereu. Îndată ce miracolele ar fi încetat, mai devreme sau mai târziu tot am fi ajuns în situația de plâns în care suntem astăzi: dacă n-ar fi încetat, atunci lumea, sprijinită și îndreptată astfel prin intervenția Divină, ar fi fost o lume în care nimic n-ar fi atârnat vreodată de alegerea făcută de om, în care orice alegere ar fi încetat de fapt, dată fiind încredințarea că una din alternativele aparente aflate înaintea noastră n-avea să ducă la nici un rezultat, nefiind prin urmare o alternativă reală. După cum am

văzut, libertatea jucătorului de șah e strâns legată de rigoarea cu care e împărțită tabla și cu care se fac mutările.

După ce am circumscris adevărata valoare pe care o are, după mine, doctrina potrivit căreia Omul e o ființă căzută, să abordăm acum doctrina în sine. Povestea din Geneză vorbește (cu sugestii dintre cele mai adânci) despre mărul miraculos al cunoașterii; în dezvoltarea doctrinei însă, magia inerentă a mărului a pierit cu desăvârșire, povestea devenind o simplă relatare a nesupunerii. Am cel mai mare respect pentru mituri, chiar pentru cele păgâne, cu atât mai mult pentru miturile Sfintei Scripturi. Nu mă îndoiesc, așadar, că versiunea care pune accentul pe mărul miraculos, așezând alături de pomul vieții pomul cunoașterii, cuprinde un adevăr mai adânc și mai subtil decât versiunea care face din măr doar o făgăduință de ascultare. Dar presupun că Sfântul Duh n-ar fi permis celei din urmă versiuni să se dezvolte în Biserică și să câștige asentimentul marilor savanți dacă n-ar fi fost și ea adevărată și folositoare până la urmă. Aceasta e deci versiunea pe care o voi discuta, fiindcă, deși versiunea originară mi se pare mult mai adâncă, știu că mi-este oricum cu neputință să-i pătrund adâncimile. Am de dat cititorilor mei nu lucrul cel mai bun în chip absolut, ci cel mai bun lucru de care sunt în stare.

Așadar, în dezvoltarea doctrinei se susține că Omul, așa cum l-a făcut Dumnezeu, era întru totul bun și întru totul fericit, dar a nesocotit porunca Divină și a ajuns așa cum îl

vedem noi azi. Mulţi cred că ştiinţa modernă a dovedit falsitatea acestei aserţiuni. „Ştim astăzi — se spune — că, departe de a fi decăzut dintr-o stare primitivă de fiinţă virtuoasă şi fericită, omul s-a smuls încetul cu încetul din animalitate şi sălbăticie." Mi se pare că există aici o confuzie totală. *Animal* şi *sălbatic* aparţin deopotrivă acelei categorii nefericite de cuvinte utilizate uneori în chip retoric, ca vorbe de ocară, şi uneori în chip ştiinţific, ca termeni descriptivi; iar argumentul pseudoştiinţific împotriva Căderii e legat de confuzia dintre cele două utilizări. Dacă spunând că omul s-a smuls din animalitate vreţi să spuneţi pur şi simplu că omul se trage în mod natural din animal, nu am nimic de obiectat. De aici nu urmează însă că pe măsură ce ne întoarcem mai departe în timp îl vom afla mai *animalic* — în sensul de stricat sau ticălos. Nici un animal nu are virtute morală: dar nu e adevărat că felul de a fi al oricărui animal e de acel soi pe care ar trebui să-l numim „ticălos" dac-ar fi adoptat de om. Dimpotrivă, nu toate animalele îşi tratează semenii de aceeaşi specie atât de rău cum îl tratează omul pe om. Nu toate sunt atât de lacome sau desfrânate ca noi, şi nici unul nu e îndârjit. La fel, dacă spunând că primii oameni erau „sălbatici" înţelegeţi prin asta că artefactele lor erau grosolane şi puţine, aidoma celor ale sălbaticilor moderni, s-ar putea să aveţi dreptate; dar dacă vreţi să spuneţi că erau „sălbatici" în sensul de desfrânaţi, feroce, cruzi şi perfizi, veţi afirma mai mult decât dovezile de care dispuneţi, şi aceasta din două motive. În primul rând,

antropologii și misionarii de azi sunt mai puțin înclinați decât înaintașii lor să accepte chipul nefavorabil în care-l zugrăviți pe sălbaticul modern. În al doilea rând, nu se poate deduce din artefactele primilor oameni că aceștia erau în toate privințele asemănători oamenilor de azi care produc artefacte similare. Trebuie să ne păzim aici de iluzia căreia studiul omului preistoric îi dă în chip firesc naștere. Omul preistoric, tocmai fiindcă e preistoric, ne este cunoscut doar prin obiectele materiale pe care le-a creat — sau mai degrabă printr-o selecție întâmplătoare în rândul obiectelor mai trainice pe care le-a creat. Nu-i vina arheologilor că nu posedă dovezi mai bune: dar penuria aceasta constituie o permanentă ispită de a deduce mai mult decât e îngăduit să deducem, de a presupune că acea comunitate care a creat artefacte superioare era superioară în toate privințele. Oricine poate constata că presupunerea e falsă; ea ar conduce la concluzia potrivit căreia clasele avute din vremea noastră ar fi superioare în toate privințele claselor avute din epoca victoriană. E limpede că oamenii preistorici care au făcut cele mai grosolane oale de lut ar fi putut să le facă și pe cele mai rafinate, fără ca noi s-o știm vreodată. Și presupunerea devine încă și mai absurdă când comparăm oamenii preistorici cu sălbaticii de azi. Caracterul grosolan al artefactelor nu spune aici nimic despre inteligența sau virtutea celui ce le-a făcut. Lucrurile care se învață prin încercări și erori încep prin a fi neapărat grosolane, oricare ar fi calitățile începătorului. Același urcior poate fi opera

unui geniu sau a unui neisprăvit, după cum e primul urcior făcut vreodată sau vine după mii şi mii de ani de olărit. Întreaga perspectivă modernă asupra omului primitiv se bazează pe această idolatrie a artefactelor care este un mare păcat al întregii noastre civilizaţii. Uităm că, exceptând cloroformul, strămoşii noştri au făcut toate descoperirile folositoare ale omenirii. Lor le datorăm limbajul, familia, îmbrăcămintea, folosirea focului, domesticirea animalelor, roata, corabia, poezia şi agricultura.

Ştiinţa nu are, aşadar, nimic de spus în sprijinul sau împotriva doctrinei Căderii. O dificultate cu un caracter mai filozofic a fost ridicată de un teolog modern căruia îi sunt îndatoraţi toţi cei care s-au aplecat asupra subiectului.[1] Autorul subliniază că ideea de păcat presupune o lege pe care păcatul o încalcă: şi, de vreme ce ar dura secole pentru ca „instinctul de turmă" să se cristalizeze în obicei iar obiceiul să se statornicească în lege, cel dintâi om — presupunând că a existat vreodată o fiinţă care să poată fi descrisă astfel — nu putea săvârşi păcatul dintâi. Argumentul în cauză presupune că virtutea şi instinctul de turmă coincid în mod obişnuit, iar „cel dintâi păcat" a fost esenţialmente un păcat *social*. Doctrina tradiţională vorbeşte însă de un păcat împotriva lui Dumnezeu, un act de nesupunere, nu de un păcat împotriva aproapelui. Şi, de bună seamă, dacă urmează să dăm

[1] N.P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, p. 516.

doctrinei Căderii un sens real, trebuie să căutăm marele păcat la un nivel mai adânc şi mai atemporal decât cel al moralei sociale.

Acest păcat a fost descris de Sf. Augustin drept consecinţă a orgoliului, a acelui demers prin care o făptură (adică o fiinţă esenţialmente dependentă, al cărei principiu de existenţă nu rezidă în sine ci în altul) încearcă să devină independentă, să existe pentru sine însăşi.[2] Un asemenea păcat nu necesită condiţii sociale complexe, nici experienţă vastă, nici o mare anvergură intelectuală. Din clipa în care o făptură devine conştientă de existenţa lui Dumnezeu ca Dumnezeu şi de existenţa sa ca sine, i se deschide înainte cumplita alternativă a alegerii centrului: Dumnezeu sau sinele. Păcatul acesta e zilnic săvârşit de copii şi de ţărani neştiutori şi deopotrivă de persoane rafinate, de oameni singuratici şi deopotrivă de cei care trăiesc în societate: este căderea din viaţa fiecărui individ, şi din fiecare zi a fiecărei vieţi, păcatul fundamental ce stă înapoia tuturor păcatelor particulare: în această clipă chiar, şi tu şi eu fie îl săvârşim, fie suntem pe cale să o facem, fie ne căim de săvârşirea lui. Încercăm, la sculare, să aşternem ziua cea nouă la picioarele lui Dumnezeu; înainte de a isprăvi cu bărbieritul, ea devine ziua *noastră*, iar partea ce-i revine lui Dumnezeu din ea e privită ca un tribut pe care trebuie să-l plătim din „propriul" buzunar, timp scăzut din timpul care, ni se pare, ar trebui să fie „al nostru". Omul începe să lucreze în-

[2] *De Civitate Dei*, XIV, xiii.

tr-o nouă slujbă cu un simţ al vocaţiei şi, pesemne, în prima săptămână priveşte încă împlinirea vocaţiei ca pe propriul lui ţel, luând bucuriile şi durerile din mâna lui Dumnezeu aşa cum vin, ca „accidente". Dar în a doua săptămână începe să „descurce iţele": în a treia a extras din munca lui un plan doar pentru sine, pe care când îl poate urmări simte că primeşte doar ce i se cuvine, iar când nu, că e împiedicat s-o facă. Un îndrăgostit, ascultând de un impuls lipsit de orice calcul şi plin, poate, de bunăvoinţă şi deopotrivă de dorinţă, fără a-L nesocoti neapărat pe Dumnezeu, îşi îmbrăţişează iubita resimţind, cu deplină inocenţă, fiorul plăcerii sexuale; a doua îmbrăţişare poate urmări această plăcere, poate fi privită ca mijloc pentru atingerea unui scop, poate fi primul pas în coborârea spre starea în care semenul e privit ca simplu lucru, ca mecanism destinat plăcerii sale. Astfel, floarea inocenţei, elementul de supunere şi acceptarea senină a accidentelor vieţii, e înlăturată din toate actele. Ideile ivite când gândurile ni se-ndreaptă către Dumnezeu — cum este cea pe care o urmărim acum — sunt duse mai departe ca şi cum ar fi scopuri în ele însele, apoi ca şi când scopul ar fi plăcerea noastră de a gândi şi, în sfârşit, ca şi cum mândria sau faima noastră ar fi scopul. Aşa se face că din zori şi până seara, şi în fiecare zi a vieţii noastre, alunecăm, cădem, ne ducem — de parcă Dumnezeu ar fi pentru conştiinţa noastră un plan înclinat neted pe care nu te poţi opri. Şi, într-adevăr, suntem astăzi în aşa fel croiţi că trebuie să alunecăm, păcatul, de neocolit

fiind, putând să fie un păcat venial. Dar Dumnezeu nu ne-a putut face astfel. Mişcarea ce ne-ndepărtează de Dumnezeu, „cărarea către casă, către sinele comun", trebuie să fie, credem, un rod al Căderii. Ce s-a întâmplat exact odată cu căderea Omului nu ştim; dar dacă ne este îngăduit să facem supoziţii, oferim următorul tablou — un „mit" în sensul lui Socrate[3], un basm cu sorţi de adevăr.

Vreme de multe veacuri, Dumnezeu a desăvârşit specia animală ce avea să devină purtătoarea umanităţii, după chipul şi asemănarea Sa. A înzestrat-o cu police opozabil celorlalte degete ale mâinii, cu gură şi dinţi şi gâtlej în stare să articuleze, precum şi cu un creier suficient de complex pentru a realiza toate prefacerile materiale din care ia naştere gândirea raţională. Făptura a existat poate în această stare vreme de eoni până a devenit om: poate că a fost chiar îndeajuns de îndemânatică pentru a face obiecte pe care un arheolog modern le-ar accepta ca probe ale umanităţii sale. Dar era doar un animal, căci toate procesele sale fizice şi psihice erau îndreptate către scopuri pur materiale şi naturale. Apoi, când s-a copt vremea, Dumnezeu a făcut ca asupra acestui organism, asupra psihologiei şi fiziologiei sale deopotrivă, să pogoare un nou soi de conştiinţă care putea spune „eu" şi „al meu", se putea privi pe sine ca un obiect, Îl cunoştea

---

[3] Adică o relatare a ceea ce faptul istoric *ar fi putut să fie*. A nu se confunda cu „mitul" în sensul pe care i-l dă dr Niebuhr — o reprezentare simbolică a unui adevăr anistoric.

pe Dumnezeu, putea enunța judecăți privind adevărul, frumosul și binele și se afla într-o asemenea măsură deasupra timpului, încât îi putea sesiza curgerea. Această nouă conștiință a luat în stăpânire întregul organism, luminându-l, revărsând lumină în cele mai ascunse unghere ale sale; ea nu era limitată, asemeni conștiinței noastre, la doar câteva din mișcările ce au loc într-o singură parte a organismului nostru, anume în creier. Omul era atunci pe de-a-ntregul conștiință. Yoghinul modern pretinde — dacă o fi adevărat — că deține controlul asupra acelor funcții care pentru noi fac parte aproape din lumea exterioară, cum sunt digestia și circulația. E o putere pe care întâiul om a deținut-o în cel mai înalt grad. Procesele sale organice ascultau de legea impusă de propria sa voință, nu de legea naturii. Organele sale trimiteau impulsuri către scaunul de judecată al voinței nu fiindcă așa ar fi trebuit, ci fiindcă asta era alegerea lui. Somnul nu însemna pentru el încremenirea care-i pentru noi, ci odihnă voită și conștientă — rămânea treaz pentru a se bucura de plăcerea și datoria de a dormi. Având în vedere că procesele de descompunere și refacere a țesuturilor sale erau în egală măsură conștiente și supuse lui, poate nu-i fantezistă supoziția că durata vieții sale atârna în mare parte de el. Poruncindu-și întru totul sieși, el poruncea tuturor formelor inferioare de viață cu care intra în contact. Chiar și azi întâlnim oameni deosebiți înzestrați cu puterea de a îmblânzi fiarele. E o putere de care omul paradiziac s-a bucurat în cel mai înalt grad.

Vechiul tablou ce zugrăvea animalele zburdând la picioarele lui Adam şi gudurându-se înaintea lui nu este poate exclusiv simbolic. Chiar şi astăzi un număr neaşteptat de mare de animale sunt gata să-l adore pe om dacă li se dă un prilej potrivit: căci omul a fost făcut să fie preotul, ba chiar, într-un sens, Cristul animalelor — mediatorul prin intermediul căruia acestea să poată cuprinde din splendoarea divină atât cât le îngăduie natura lor de făpturi iraţionale. Pentru un asemenea om, Dumnezeu n-a fost teren alunecos, plan înclinat. Noua conştiinţă a fost creată pentru a se rezema pe Creatorul său, şi asta a şi făcut. Oricât de bogate şi de variate ar fi fost experienţele trăite de om împreună cu semenii săi (sau cu un semen al său) în compasiune şi-n prietenie şi în dragoste, sau alături de animale sau de lumea înconjurătoare căreia atunci i-a cunoscut întâia oară frumuseţea şi fiorul — Dumnezeu avea primul loc în inima şi-n gândurile sale, şi acest lucru se petrecea fără efort. Într-o mişcare în cerc desăvârşită, fiinţa, puterea şi bucuria coborau ca daruri de la Dumnezeu asupra omului, întorcându-se de la om la Dumnezeu ca iubire supusă şi adorare extatică: şi în acest sens măcar, chiar dacă nu în toate, omul era cu adevărat fiul lui Dumnezeu, modelul lui Cristos, întrupând desăvârşit, în bucurie şi fără efortul nici unei facultăţi şi al nici unui simţ, desfacerea filială de sine pe care Domnul Nostru a întrupat-o în chinurile răstignirii.

Judecată după artefactele sale — ba chiar şi după limba sa poate —, această făptură

binecuvântată era de bună seamă un sălbatic. Îi rămânea de învăţat tot ceea ce experienţa şi practica înseamnă ca învăţătură: dacă cioplea piatra, o cioplea fără îndoială destul de grosolan. Poate că era de-a dreptul incapabil să exprime în formă conceptuală propria experienţă paradiziacă. Dar toate acestea sunt irelevante. Ne amintim din propria copilărie că, încă înainte ca părinţii noştri să ne socotească în stare de a „înţelege" ceva, aveam deja trăiri spirituale la fel de pure şi de greu de uitat ca tot ce am trăit de atunci încoace, chiar dacă nu, desigur, la fel de bogate în fapte. Creştinismul însuşi ne arată că există un nivel — singurul important până la urmă — la care învăţaţii şi adulţii n-au nici un avantaj asupra neştiutorilor şi copiilor. Nu mă îndoiesc că dacă omul paradiziac şi-ar face apariţia printre noi l-am socoti de-a dreptul un sălbatic, o făptură bună de pus la jug, sau l-am privi, în cel mai bun caz, de sus. Doar unul sau doi oameni — aceia, însă, cei mai sfinţi dintre noi — îşi vor întoarce a doua oară privirea la făptura despuiată, hirsută şi gângavă: dar, după câteva clipe, ar cădea la picioarele lui.

Nu ştiu câte asemenea făpturi a creat Dumnezeu şi nici cât au rămas ele în starea paradiziacă. Mai devreme sau mai târziu însă, au căzut. Cineva sau ceva le-a şoptit c-ar putea deveni ca zeii — c-ar putea înceta să-şi închine viaţa Creatorului şi să-şi ia desfătările drept favoruri necuvenite, drept „accidente" (în sens logic) ivite pe parcursul unei vieţi închinate nu acelor desfătări, ci adorării lui Dumnezeu. Aşa cum un tânăr doreşte să primească de la tatăl său o alocaţie băneasca

regulată pe care să se poată bizui ca pe propriii săi bani, făcându-şi în limitele ei propriile planuri (pe drept cuvânt, căci tatăl e la urma urmei o făptură asemeni lui), tot aşa au dorit şi ei să fie propriii lor stăpâni, să se-ngrijească de propriul viitor, să-şi chiverniséască avutul împărţindu-l pentru plăceri şi pentru zile negre, să aibă un *meum* din care să plătească, fără îndoială, un tribut cuvenit lui Dumnezeu în chip de timp, atenţie şi iubire, dar care să fie al lor, iar nu al Lui. Voiau, cum se spune, „să-şi poată numi sufletul al lor". Dar asta înseamnă a trăi în minciună, căci sufletele noastre nu ne aparţin, în fapt. Voiau un colţ în univers despre care să poată spune înaintea lui Dumnezeu: „Asta e treaba noastră, nu a ta." Dar nu există un asemenea ungher. Voiau să fie substantive, dar erau, şi sunt sortiţi să fie veşnic, doar adjective. N-avem idee în care act anume, sau în ce serie de acte, şi-a găsit expresie dorinţa aceasta contradictorie în sine, imposibilă. Din câte îmi pot da seama, ar putea fi vorba, în sens literal, de mâncarea unui fruct, dar întrebarea e fără însemnătate.

Acest act de îndărătnicie din partea creaturii, ce constituie o poziţie totalmente falsă faţă de postura sa reală de făptură, este unicul păcat despre care se poate spune că reprezintă Căderea. Căci problema cu cel dintâi păcat este că trebuie să fie odios, pentru ca şi consecinţele sale să fie cumplite, şi în acelaşi timp să fie astfel încât să poată fi comis şi de către o fiinţă care nu cunoaşte ispitele omului căzut. Întoarcerea privirii de la Dumnezeu către sine îndeplineşte ambele condiţii.

E un păcat pe care l-a putut săvârşit chiar şi omul paradiziac, fiindcă simpla existenţă a unui sine — simplul fapt că-l numim „eu"— include de la bun început primejdia idolatrizării sale. Întrucât eu sunt eu, pentru a trăi întru Dumnezeu mai degrabă decât întru eul meu, trebuie să fac un act de renunţare, oricât de neînsemnat sau lesnicios. Acesta este, dacă vreţi, „punctul slab" din însuşi miezul creaţiei, riscul pe care Dumnezeu a socotit, se pare, că merită să Şi-l asume. Păcatul însă era odios, fiindcă sinele de care omul paradiziac trebuia să se desfacă nu cunoştea opoziţie faţă de această desfacere. *Datele* sale, aşa-zicând, erau un organism psihofizic supus întru totul voinţei şi o voinţă dispusă, fără a fi constrânsă, să se îndrepte către Dumnezeu. Renunţarea pe care o cultiva înaintea Căderii nu însemna în nici un caz luptă, ci doar plăcuta depăşire a unei infinitezimale aderenţe la sine, încântată să fie depăşită — o vagă analogie găsim în renunţarea reciprocă pe care, fermecaţi de iubire, şi-o acordă chiar şi azi îndrăgostiţii. Aşadar, omul paradiziac nu cunoştea *ispita* (în sensul nostru) de a alege sinele — nici o patimă şi nici o înclinaţie nu-l îndemnau cu obstinaţie către asta — nimic afară de faptul că, pur şi simplu, sinele era *al său.*

Până în acel moment spiritul uman deţinea controlul total asupra organismului uman. De bună seamă că se aştepta să-şi păstreze controlul când a încetat să asculte de Dumnezeu. Dar autoritatea pe care o avea asupra organismului era o autoritate delegată, pierdută odată ce a încetat să fie delegatul lui

Dumnezeu. Rupându-se, pe cât îi era cu putinţă, de izvorul fiinţei sale, el se rupsese şi de izvorul forţei sale. Căci spunând despre lucruri create că A îl stăpâneşte pe B, înţelegem neapărat că Dumnezeu îl stăpâneşte pe B prin intermediul lui A. Mă îndoiesc că ar fi fost intrinsec posibil ca Dumnezeu să continue a stăpâni organismul *prin* spiritul uman odată ce acesta se răzvrătise împotriva Sa. În orice caz, El n-a continuat s-o facă. A început să stăpânească organismul într-un mod mai exterior, nu prin legile spiritului, ci prin cele ale naturii.[4] Aşa se face că organele, nemaifiind guvernate de voinţa omului, au căzut sub controlul legilor obişnuite ale biochimiei şi au suferit tot ce poate pricinui acţiunea lor conjugată — durere şi senilitate şi moarte. Iar dorinţele au început să-i vină omului în minte nu în felul în care le alegea raţiunea, ci după cum se întâmpla să le provoace faptele biochimice şi mediul înconjurător. Mintea însăşi a căzut sub stăpânirea legilor psihologice ale asociaţiei şi a altora similare pe care Dumnezeu le-a făcut spre a guverna psihologia antropoidelor superioare. Iar voinţa, luată pur şi simplu de torentul naturii, nu avea alt recurs decât să refuleze câteva din noile gânduri şi dorinţe cu forţa, rebelii incomozi devenind sub-

---

[4] Aceasta reprezintă o dezvoltare a concepţiei lui Hooker despre lege. A nu da ascultare *propriei* tale legi (respectiv legii pe care Dumnezeu o dă fiinţelor ce sunt asemeni ţie) înseamnă a da ascultare uneia din legile inferioare ale lui Dumnezeu: de pildă, dacă umblând pe un trotuar alunecos nesocoteşti legile prudenţei, vei fi nevoit să asculţi de legea gravitaţiei.

conştientul aşa cum îl cunoaştem astăzi. Procesul n-a fost, îmi închipui, asemănător simplei degradări aşa cum se poate ea petrece în zilele noastre în cazul unui individ; a fost o pierdere a statutului ca *specie*. Ceea ce omul a pierdut prin Cădere a fost propria sa natură originară. „Căci pământ eşti şi în pământ te vei întoarce." Întregul organism care fusese ridicat la viaţă spirituală era lăsat să cadă înapoi în starea cvasinaturală din care, la crearea sa, fusese înălţat — tot aşa cum, mult mai înainte în povestea creaţiei, Dumnezeu ridicase plantele la rangul de suport al vieţii animale, procesele chimice la rangul de suport al vegetaţiei, iar procesele fizice la rangul de suport al celor chimice. Aşa se face că spiritul uman a devenit din stăpân al naturii umane un simplu locatar al propriei sale case, ba chiar un prizonier; conştiinţa raţională a devenit ceea ce este acum — o sursă de lumină punctuală şi intermitentă având drept suport o mică parte din impulsurile cerebrale. Însă această limitare a puterilor spiritului era un rău mai mic decât decăderea spiritului însuşi. El îşi întorsese privirea de la Dumnezeu devenind propriul său idol, astfel încât, deşi putea reveni la Dumnezeu[5], o putea face doar străduindu-se amarnic, căci înclinarea îi era spre sine. De aici uşurinţa unor atitudini pre-

[5] Teologii vor observa că nu intenţionez să aduc aici vreo contribuţie la controversa dintre pelagianism şi Sf. Augustin. Vreau doar să spun că o asemenea revenire la Dumnezeu nu era, nici chiar acum, cu neputinţă. De unde vine, în cazuri concrete, iniţiativa unei atari reveniri e o chestiune asupra căreia nu mă pot pronunţa.

cum orgoliul și ambiția, dorința de a fi plăcut în propriii ochi și de a-și înjosi și umili toți rivalii, invidia și goana fără capăt după mai multă, tot mai multă siguranță. Nu doar un rege slab devenise pentru natură spiritul, ci unul rău: el împingea în jos către organismul psihofizic dorințe mult mai nefaste decât trimitea acesta în sus către el. Starea despre care vorbim a fost ereditar transmisă tuturor generațiilor ulterioare, căci ea nu era doar ceea ce biologii numesc o variație dobândită; era ivirea unui nou soi de oameni — o nouă specie, pe care Dumnezeu nu o crease vreodată, intrase prin păcat în existență. Transformarea suferită de om nu era însoțită de apariția unei noi configurații; era o alterare radicală a constituției sale, o tulburare a raportului între părțile componente și o pervertire lăuntrică a uneia dintre ele.

Dumnezeu ar fi putut opri acest proces săvârșind un miracol: dar, ca să mă exprim printr-o metaforă întru câtva lipsită de respect, asta însemna să refuze problema pe care El Însuși Și-o pusese când a creat lumea — problema de a da expresie bunătății Sale prin întreaga dramă a unei lumi compuse din agenți liberi, în ciuda, și prin mijlocirea, ridicării acestora împotriva Lui. Simbolul dramei, al simfoniei sau al dansului este util aici pentru a corecta o anumită absurditate ce se poate ivi când discutăm prea mult despre faptul că Dumnezeu a conceput și creat lumea în vederea binelui și că acest bine este contrazis de liberul-arbitru al creaturilor. Asemenea discuții pot da naștere ideii ridicole potrivit căreia Căderea L-a luat prin surprindere pe Dum-

nezeu zădărnicindu-l planul, sau — încă şi mai ridicol — că Dumnezeu şi-a croit planul pentru împrejurări care, ştia foarte bine, n-aveau să se realizeze niciodată. De fapt, de bună seamă, Dumnezeu a văzut răstignirea încă de pe când a creat întâia nebuloasă. Lumea este un dans în care binele, pogorându-se de la Dumnezeu, e tulburat de răul ce se înalţă din mijlocul făpturilor, conflictul ce rezultă de aici fiind rezolvat prin asumarea de către Dumnezeu a pătimirilor pe care răul le produce. Doctrina liberei Căderi afirmă că răul ce alcătuieşte astfel combustibilul sau materia primă a unui bine secund mult mai complex nu este contribuţia lui Dumnezeu, ci a omului. Ceea ce nu înseamnă — în cazul că nu renunţăm la asemenea întrebări — că, dacă omul ar fi rămas inocent, Dumnezeu n-ar fi putut închipui un întreg simfonic la fel de minunat. Trebuie să ne amintim însă întotdeauna că atunci când vorbim despre ce ar fi putut să fie, despre incertitudini rupte de existenţa reală, nu ştim de fapt despre ce anume vorbim. Nu există în universul dat un timp sau un spaţiu în care toate acestea „se puteau întâmpla" sau „s-ar fi putut întâmpla". Cred că cel mai semnificativ mod în care putem afirma libertatea reală a omului este de a spune că dacă există şi alte specii raţionale în afara omului, specii ce-ar exista într-o altă parte a universului acesta, nu e nevoie să presupunem că au suferit căderea.

Starea noastră prezentă se explică, aşadar, prin faptul că facem parte dintr-o specie coruptă. Nu vreau să spun că suferinţele noastre

sunt o pedeapsă pentru faptul de a fi ceea ce nu mai putem să nu fim, nici că suntem răspunzători moralmente pentru revolta strămoşului nostru îndepărtat. Cu toate astea, dacă numesc starea noastră prezentă păcat originar, şi nu doar nenorocire originară, e fiindcă experienţa noastră religioasă nu ne îngăduie de fapt s-o privim altfel. Teoretic, cred că am putea spune: „Da, ne purtăm ca nişte ticăloşi, dar asta fiindcă *suntem* ticăloşi. Ceea ce, oricum, nu e din vina noastră." Dar faptul că suntem aşa, departe de a fi o scuză, e pentru noi o ruşine şi o mâhnire mai mare decât orice faptă particulară la care ticăloşia ne împinge. Situaţia nu e atât de greu de înţeles cum o socotesc unii. Ea se iveşte la fiinţele umane ori de câte ori un băiat din cale-afară de prost crescut pătrunde într-o familie cumsecade. Pe drept cuvânt îşi spun ei că „nu e vina lui" dacă e un bătăuş, un laş, un mincinos şi un flecar. Cu toate astea însă, oricum ar fi ajuns astfel, caracterul lui e detestabil. Nu doar că îi detestă caracterul, dar chiar trebuie să-l deteste. Iar pe băiat nu-l pot iubi drept ceea ce este, pot doar încerca să-l transforme în ceea ce nu-i încă. În acelaşi timp, deşi băiatul e cât se poate de nefericit de pe urma felului în care a fost crescut, e cu neputinţă să-i numeşti caracterul o „nenorocire", ca şi cum el ar fi una, iar caracterul alta. Căci el — el însuşi — e cel care se-ncaieră şi înşală, şi-i place să o facă. Iar dacă începe să se îndrepte, se va simţi inevitabil ruşinat şi vinovat de tot ce a fost şi începe a nu mai fi.

Cu aceasta am spus tot ce se poate spune la acel nivel pe care-l consider singurul unde

mă simt în stare să tratez problema Căderii. Îmi previn însă iarăşi cititorii că acest nivel este de suprafaţă doar. N-am spus nimic despre pomul vieţii şi pomul cunoaşterii, care ascund, fără îndoială, un mister profund: aşa cum n-am spus nimic despre afirmaţia Sf. Pavel că „precum în Adam toţi mor, aşa şi în Cristos toţi vor învia."[6] Acesta e pasajul care stă la baza doctrinei patristice privind existenţa noastră în coapsa lui Adam şi a doctrinei Sf. Anselm privind participarea noastră prezumtivă la suferinţa lui Cristos. Teoriile acestea îşi vor fi avut la vremea lor utilitatea, dar pentru mine şi-au pierdut-o, şi n-am de gând să inventez eu altele. De curând, savanţii ne-au prevenit să nu ne aşteptăm cumva că universul real poate fi zugrăvit, şi că un tablou mental al fizicii cuantice ne-ar îndepărta de realitate, nu ne-ar apropia de ea.[7] E limpede că avem şi mai puţin dreptul de a cere ca realităţile spirituale cele mai înalte să poată fi zugrăvite sau măcar explicate în termenii gândirii noastre abstracte. Observ că dificultăţile formulei Sf. Pavel se învârt în jurul cuvântului *în* şi că acest cuvânt e folosit iar şi iar în Noul Testament, în sensuri pe care nu le putem pricepe pe deplin. Faptul că putem muri „în" Adam şi trăi „în" Cristos îmi pare a însemna că omul, aşa cum este cu adevărat, diferă substanţial de omul aşa cum este el reprezentat în categoriile gândirii noastre şi în imaginaţia noastră tridimensională; că se-

---

[6] 1 Corinteni, 15, 22.

[7] Sir James Jeans, *The Mysterious Universe*, cap. 5.

pararea — modificată numai de relaţii cauzale — pe care o observăm între indivizi e cumpănită, în realitatea absolută, de un soi de „inter-animare" asupra căreia nu avem nici o idee. S-ar putea ca faptele şi pătimirile marilor indivizi arhetipali precum Adam şi Cristos să fie ale noastre nu în chip prezumtiv, metaforic sau cauzal, ci într-un mod mult mai adânc. Nu-i vorba, desigur, de topirea individizilor într-un fel de continuum de felul celor în care cred sistemele panteiste; lucrul acesta este exclus de însuşi sensul general al credinţei noastre. Dar o tensiune între individualitate şi un alt principiu ar putea exista. Noi credem că Duhul Sfânt poate fi cu adevărat prezent şi activ în duhul omului, dar nu înţelegem prin asta, aidoma panteiştilor, că suntem „părţi" sau „metamorfoze" sau „aparenţe" ale lui Dumnezeu. S-ar putea să fim nevoiţi până la urmă să admitem că ceva de acest fel este adevărat, în măsura potrivită, chiar şi în raport cu spiritele create, că fiecare, deşi distinct, este într-adevăr prezent în toate (sau în unele din) celelalte — la fel cum am putea fi nevoiţi să acceptăm „acţiunea la distanţă" în cadrul concepţiei noastre despre materie. Veţi fi remarcat cu toţii că Vechiul Testament pare să ignore uneori concepţia noastră despre persoană. Promisiunea făcută de Dumnezeu lui Iacov: „Am să merg cu tine în Egipt Eu Însumi şi tot Eu am să te scot de acolo"[8], e împlinită fie prin înhumarea lui Iacov în Palestina, fie prin exodul descendenţilor săi din Egipt. E foarte just ca ideea aceasta să fie

[6] Facerea, 46, 4.

legată de structura socială a comunităţilor timpurii în care persoana e întotdeauna trecută cu vederea în beneficiul tribului sau familiei: dar conexiunea în cauză trebuie exprimată prin două propoziţii de egală importanţă — mai întâi că propria lor viaţă socială le-a închis ochii celor vechi asupra anumitor adevăruri înţelese de noi şi, în al doilea rând, că tot ea le-a dat putinţa să înţeleagă anumite adevăruri la care noi rămânem orbi. Presupunerea, acceptarea, precum şi transferul sau imputarea meritului şi vinovăţiei n-ar fi putut niciodată juca rolul pe care l-au jucat în teologie dacă ar fi fost resimţite întotdeauna la fel de artificiale cum le simţim noi astăzi.

Am crezut că e bine să arunc o privire spre acest văl (mie) de nepătruns, dar, după cum am spus, privirea aceasta nu face parte din dezbaterea de faţă. E limpede că ar fi zadarnică încercarea de a rezolva problema durerii dând naştere unei alte probleme. Teza acestui capitol e pur şi simplu aceea că omul, ca specie, e o fiinţă stricată, iar binele, în starea noastră de acum, înseamnă neapărat în primul rând un bine care vindecă sau care îndreaptă. Ce rol joacă în fapt durerea într-o asemenea vindecare sau într-o asemenea îndreptare este ceea ce urmează să cercetăm.

VI

Durerea umană

> Deoarece viaţa lui Cristos este în toate sensurile extrem de aspră pentru natură şi pentru Individ şi pentru Eu (căci în viaţa adevărată a lui Cristos, Individul şi Eul şi natura trebuie abandonate şi pierdute şi trebuie să moară cu totul), de aceea în fiecare dintre noi natura se înfioară în faţa ei.
>
> *Theologia Germanica*, XX

Am încercat să arăt într-un capitol anterior că posibilitatea durerii e inerentă existenţei înseşi a unei lumi în care sufletele se pot întâlni. Când sufletele se ticăloşesc, ele vor folosi desigur această posibilitate spre a se vătăma unul pe celălalt; şi asta reprezintă patru cincimi din suferinţa oamenilor. Omul, nu Dumnezeu, e acela care a născocit roata de tortură, biciul, temniţa, sclavia, puşca, baioneta şi bombele; sărăcia şi munca istovitoare sunt urmarea cupidităţii şi neroziei omeneşti, nu a asprimilor naturii. Rămân cu toate astea multe suferinţe a căror cauză nu ne poate fi atribuită. Chiar dacă toate suferinţele ar fi opera omului, am vrea să ştim de ce le-a acordat Dumnezeu celor mai răi între oameni[1] exorbitanta permisiune de a-şi tortura

[1] Ar fi poate mai sigur să le numim „făpturi". Nu resping nicidecum concepţia după care „cauza eficientă" a bolii, sau a anumitor boli, ar putea fi o altă

semenii. A spune, cum s-a spus în ultimul capitol, că binele înseamnă, pentru făpturile asemeni nouă azi, în primul rând binele ce îndreaptă sau vindecă este un răspuns incomplet. Nu toate leacurile au un gust dezagreabil: sau dacă au, am vrea să ştim care-i motivul acestui fapt în sine neplăcut.

Înainte de a începe trebuie să revin la o remarcă făcută în capitolul II. Spuneam acolo că, sub un anumit nivel de intensitate, durerea nu e resimţită, ba poate fi chiar un lucru plăcut întru câtva. Veţi fi voit să replicaţi atunci: „În acest caz n-ar trebui să o numesc Durere." Şi aţi fi avut dreptate poate. Adevărul e însă că există două înţelesuri ale cuvântului Durere, şi ele trebuie acum deosebite. A. Un anumit gen de senzaţie, purtată probabil de-a lungul anumitor fascicule nervoase, pe care pacientul o recunoaşte ca atare, fie că-i produce neplăcere, fie că nu (de pildă, uşoara durere în picioare va fi recunoscută ca durere chiar dacă nu mă stânjeneşte câtuşi de puţin). B. Orice experienţă, fie în plan fizic, fie în plan mental, care îi este dezagreabilă pacientului. Este de remarcat că toate Durerile de tip A devin Dureri de tip B dacă depăşesc un anumit prag, foarte scăzut, de intensitate, dar că durerile de tip B nu trebuie să fie Dureri de tip A. Durerea de tip B este de fapt sinonimă cu „suferinţa", „angoasa", „chinul", „restriştea" sau „nenoroci-

---

făptură decât omul (v. Cap. IX). În Scriptură, Satana este asociat cu boala mai cu seamă în Iov, în Luca 13, 16, în 1 Corinteni 5, 5 şi (probabil) în 1 Timotei 1, 20. În stadiul de faţă al demonstraţiei este indiferent dacă voinţele create cărora Dumnezeu le acordă puterea de a chinui alte făpturi sunt sau nu oameni.

rea" şi în legătură cu ea se pune problema durerii. De aici înainte ne vom referi la Durerea de tip B ce va include toate genurile de suferinţă: de tipul A nu mai e cazul să ne ocupăm.

Adevăratul bine este, aşadar, pentru o făptură acela de a se încredinţa lui Dumnezeu — de a întrupa intelectual, voliţional şi emoţional acea relaţie dată în simplul fapt că este o făptură. Făcând aceasta, făptura e şi bună, şi fericită. Ca nu care cumva să-l socotim drept o potrivnicie, acest gen de bine îşi are începutul la un nivel aflat mult mai presus decât făptura, căci Însuşi Dumnezeu, în chip de Fiu, dă înapoi în eternitate lui Dumnezeu Tatăl, din supunere filială, fiinţa pe care Tatăl o zămisleşte-n Fiu în chip etern, din dragoste părintească. Acesta e modelul hărăzit omului spre imitare — model pe care omul paradiziac l-a imitat chiar —, şi pretutindeni unde voinţa cu care Creatorul a înzestrat făptura e în chip desăvârşit oferită înapoi de către aceasta cu bucuroasă şi dătătoare de bucurii supunere, acolo, fără nici o îndoială, se află Cerul şi apare Duhul Sfânt. În lumea de azi, aşa cum o cunoaştem, problema este cum să redobândim această desfacere de sine. Noi nu suntem simple făpturi imperfecte ce trebuiesc desăvârşite: suntem, cum a spus Newman, răzvrătiţi ce trebuie să depună armele. Întâiul răspuns, aşadar, la întrebarea de ce trebuie ca vindecarea noastră să fie dureroasă este că a înapoia voinţa pe care am proclamat-o atâta vreme drept a noastră reprezintă în sine, oriunde şi oricum am face-o, o cumplită durere. Chiar şi

în Paradis, am presupus, există o minimă aderență la sine ce trebuie depășită, deși acolo depășirea și renunțarea ar fi împlinite în extaz. A te desface însă de o voință îndărătnică, înflăcărată și plină de ea însăși, după ani de uzurpare, reprezintă un fel de moarte. Ne amintim cu toții de această voință, din copilărie: furia nespusă, fără margini care ne cuprindea în fața oricărei opreliști, lacrimile curgându-ne șiroaie, dorința sumbră, satanică de a ucide sau de a muri mai degrabă decât să ne predăm. De aceea părinții și guvernantele de tip vechi aveau mare dreptate când spuneau că primul pas în educație este acela de „a supune voința copilului". Metodele lor erau greșite adesea: dar a nu vedea aici necesitatea înseamnă, cred, a-ți tăia orice cale către înțelegerea legilor spiritului. Iar dacă odată cu maturizarea noastră nu mai urlăm și nu mai batem din picior, lucrul se datorează în parte faptului că părinții noștri au început să ne supună și să ne frângă îndărătnicia încă de pe când eram în fașă, și în parte formelor mai subtile pe care le îmbracă acum pasiunile și iscusinței sporite cu care ele reușesc să-și ocolească propriul sfârșit prin diferite „compensații". De aici necesitatea de a muri în fiecare zi: ori de câte ori ni se pare că am reușit să supunem sinele rebel, îl regăsim tot viu. Că acest proces este inseparabil legat de durere e un lucru pentru care însăși istoria cuvântului „mortificare" depune o grăitoare mărturie.

Numai că durerea — sau moartea — aceasta intrinsecă mortificării sinelui uzurpator nu este totul. În chip paradoxal, cu toate că-i ea

însăşi o durere, mortificarea e uşurată de prezenţa durerii în sânul său. Cred că aceasta se petrece în principal pe trei căi.

Spiritul omenesc nici nu va încerca măcar să se desfacă de îndărătnicie câtă vreme toate par să-i meargă din plin. Eroarea şi păcatul, pe de altă parte, au amândouă proprietatea potrivit căreia cu cât sunt mai adânci, cu atâta cei ce le cad pradă îşi dau mai puţin seama de existenţa lor; sunt, aşadar, un rău mascat. Durerea e un rău fără mască, fără greş; oricine ştie că ceva nu e în regulă când are o durere. Masochistul nu reprezintă o excepţie cu adevărat. Sadismul şi masochismul izolează fiecare, exagerându-le apoi, un „moment" sau „aspect" al pasiunii sexuale normale. Sadismul[2] exagerează aspectul prădalnic sau de dominare până la punctul în care doar maltratarea fiinţei iubite îl poate satisface pe pervers — de parcă ar spune: „Te stăpânesc în asemenea măsură, încât te pot chiar chinui." Masochismul exagerează aspectul complementar şi opus, spunând: „Sunt atât de robit, încât primesc cu bucurie chiar şi durerea ce vine de la tine." Durerea ar înceta să fie un stimul erotic pentru masochist numai dacă ar fi resimţită ca rău — ca ofensă care ar sublinia totala stăpânire a celuilalt. Iar durerea nu e doar rău imediat recognoscibil, ci rău cu neputinţă de ignorat. Ne putem odihni fără grijă

---

[2] Tendinţa modernă de a înţelege prin „cruzime sadică" pur şi simplu o „mare cruzime", sau o cruzime condamnată în mod deosebit de scriitor, nu e de nici un folos.

în propriile noastre păcate şi-n propriile noastre nerozii; şi oricine a privit cum bagă un mâncău pe gât cele mai rafinate feluri, de parcă nici n-ar şti ce sunt, va accepta că putem ignora chiar plăcerea. Durerea însă cere să fie ascultată. Dumnezeu ne e şoaptă în plăceri, ne e glas în conştiinţă, dar ţipăt în durere: ea este megafonul cu care El trezeşte o lume surdă. Un om rău, şi fericit, este omul pe care nu-l încearcă nici cea mai vagă bănuială că faptele lui nu „consună", că nu sunt în acord cu legile universului.

O înţelegere a acestui adevăr se află înapoia sentimentului omenesc universal că oamenii răi trebuie să sufere. N-are rost să strâmbăm din nas la acest sentiment ca şi cum ar fi în întregime josnic. La nivelul său cel mai superficial, el face apel la simţul de dreptate al tuturor. Odată, pe când eram copii, fratele meu şi cu mine desenam la aceeaşi masă, iar eu l-am izbit cu cotul făcându-l să tragă o linie greşită de-a curmezişul paginii; diferendul a fost rezolvat paşnic prin acordul meu ca şi el să tragă o linie la fel de lungă peste foaia mea. Adică „m-am pus în locul lui", mi-am privit neglijenţa din perspectiva celuilalt. La un nivel mai adânc, aceeaşi idee apare ca o „pedeapsă judiciară" sau ca un „după faptă şi răsplată". Sunt oameni luminaţi care ar dori să elimine orice idee de sancţiune sau răsplată din concepţia lor despre pedeapsă şi să situeze în întregime valoarea celei din urmă în îndreptarea făptaşului însuşi sau în descurajarea altor făptaşi. Ei nu-şi dau seama că orice pedeapsă devine astfel nedreaptă. Ce

poate fi mai imoral decât să-mi impui suferinţe în vederea descurajării altora, dacă eu nu le *merit*? Iar dacă le merit cu adevărat, înseamnă că accepţi îndreptăţirea „pedepsei". Şi ce poate fi mai scandalos decât arestarea şi supunerea mea la un dezagreabil proces de îndreptare morală fără consimţământul meu, afară doar de cazul (încă o dată) că o *merit*? La un al treilea nivel, avem pasiunea vindicativă — setea de răzbunare. Ea e, desigur, un rău şi este în chip expres interzisă creştinilor. Dar din discuţia asupra sadismului şi masochismului a apărut poate deja că cele mai urâte aspecte ale firii omeneşti sunt pervertiri ale unor aspecte bune sau nevinovate. Aspectul bun a cărui pervertire este pasiunea vindicativă rezultă cu claritate din definiţia spiritului răzbunător dată de Hobbes: „Dorinţa de a provoca durerea altuia pentru a-l face să condamne fapta săvârşită de el însuşi."[3] Răzbunarea pierde din vedere scopul din cauza mijloacelor, dar scopul ei nu este în întregime rău — ea urmăreşte să-l facă pe omul rău să privească răul din el aşa cum îl privesc toţi ceilalţi oameni. Lucru dovedit de faptul că răzbunătorul nu vrea ca partea vinovată doar să sufere, ci să sufere din cauza lui, s-o ştie şi să ştie de ce. De aici vine pornirea de a-i reproşa vinovatului delictul în actul răzbunării: şi tot de aici vin şi expresii naturale precum: „Mă întreb cum i-ar plăcea dacă acelaşi lucru i s-ar face lui" sau „Îl învăţ eu minte". Din acelaşi mo-

[3] *Leviathan*, P. I, cap. 6.

tiv, când suntem gata să ocărâm pe cineva spunem că „o să-i arătăm ce credem despre el".

Când afirmau că durerile şi suferinţele sunt „răzbunarea" lui Dumnezeu pentru păcat, strămoşii noştri nu-I atribuiau neapărat patimi nefaste; recunoşteau poate elementul bun cuprins în ideea de pedeapsă. Atâta vreme cât omul rău nu-şi dă seama de prezenţa evidentă a răului, sub forma durerii, în existenţa sa, el este pradă iluziei. Odată însă ce durerea l-a trezit, el ştie că într-un fel sau altul „s-a ridicat împotriva" universului real: fie se răzvrăteşte (cu posibilitatea unui deznodământ mai limpede sau a unei căinţe mai adânci într-un stadiu ulterior), fie încearcă să facă un pact care, respectat, îl va conduce la religie. E adevărat că nici una dintre cele două urmări nu este azi la fel de sigură ca în epocile în care existenţa lui Dumnezeu (sau chiar a zeilor) era mai larg recunoscută, dar chiar şi în zilele noastre se poate vedea acţiunea lor. Ateii înşişi se răzvrătesc şi îşi exprimă furia împotriva lui Dumnezeu, precum Hardy şi Housman, deşi (sau tocmai fiindcă) El nu există pentru ei: iar alţi atei, cum este dl Huxley, sunt îndemnaţi de suferinţă să pună sub semnul întrebării întreaga existenţă şi să găsească o cale de a se acomoda cu ea, o cale care, deşi necreştină, se află mai presus de acceptarea nătângă a unei vieţi profane. Neîndoios, Durerea înţeleasă ca megafon al lui Dumnezeu este un instrument cumplit; ea poate duce la răzvrătirea fără de întoarcere şi de căinţă. Ea îi oferă însă omului rău unica şansă de îndreptare. Dă la o parte vălul, înfige stindardul adevărului în fortăreaţa sufletului răzvrătit.

Dacă cea dintâi acţiune a durerii risipeşte iluzia că totul e în ordine, cea de-a doua risipeşte iluzia că ceea ce avem, bun sau rău, este al nostru şi îndestulător pentru noi. Am remarcat cu toţii ce greu ne vine să ne întoarcem gândul către Dumnezeu când totul ne merge de minune. „Avem tot ce ne dorim" e o cumplită vorbă atunci când acel „tot" nu-L include pe Dumnezeu. Dumnezeu ne pare a fi un obstacol. Aşa cum spune Sf. Augustin undeva: „Dumnezeu vrea să ne dăruiască ceva dar nu poate, căci mâinile ni-s pline — şi n-are unde să-şi aşeze darul." Sau cum spunea un prieten de-al meu: „Dumnezeu e ca paraşuta pentru aviator; e pentru cazuri de forţă majoră, dar el trage nădejde să nu fie nevoit s-o folosească." Însă Dumnezeu, care ne-a făcut, ştie ce suntem şi ştie că fericirea noastră stă în El. Cu toate astea, noi n-o vom căuta în El câtă vreme ne lasă un mijloc oarecare, fie şi numai plauzibil, de a o căuta în altă parte. Atâta vreme cât ceea ce numim „propria noastră viaţă" rămâne agreabilă, nu I-o vom încredinţa. Ce poate face, aşadar, în interesul nostru Dumnezeu decât să facă „propria noastră viaţă" mai puţin agreabilă pentru noi, îndepărtând de noi izvorul plauzibil al falsei fericiri? Tocmai aici, unde providenţa Divină pare la prima vedere cea mai crudă, umilitatea lui Dumnezeu, smerirea Celui Prea Înalt, merită cea mai mare preţuire. Suntem înmărmuriţi văzând cum se abate nefericirea asupra oamenilor cumsecade, incapabili să ridice glasul, demni de toată stima — asupra mamelor muncite şi destoinice sau asupra micilor ne-

gustori harnici şi chibzuiţi, asupra celor ce-au trudit din greu şi-n chip cinstit pentru fărâma lor de fericire şi par acum că-ncep cu toată îndreptăţirea să se bucure de ea. Cum să dau căldura cuvenită celor ce se cer spuse aici? Nu importă că voi deveni — o ştiu —, în ochii fiecărui cititor ostil, răspunzător direct, cum ar veni, de toate suferinţele pe care încerc să le explic — aşa cum până astăzi toată lumea spune despre Sf. Augustin că a *vrut* ca pruncii nebotezaţi să meargă în Infern. Contează însă enorm să nu îndepărtez pe nimeni de adevăr. Îl implor deci pe cititor să facă efortul de a crede, măcar pentru moment, că Dumnezeu, Cel care i-a făcut pe aceşti vrednici oameni, ar putea avea într-adevăr dreptate socotind că mărunta lor bunăstare şi fericirea copiilor lor nu sunt de ajuns pentru a-i face fericiţi: că toate astea le vor pierde într-un târziu şi că dacă nu vor fi învăţat să-L cunoască, vor fi nefericiţi. Şi de aceea le dă El de furcă, prevenindu-i dinainte de un neajuns pe care vor trebui să-l descopere într-o bună zi. Viaţa închinată lor înşile şi familiei lor stă în calea recunoaşterii propriei lor nevoi; iar El le face mai puţin dulce această viaţă. Numesc asta umilitate Divină, fiindcă e jalnic lucru să pleci steagul înaintea lui Dumnezeu atunci când nava se scufundă; să vii la El ca la un ultim refugiu, să-I sacrifici „avutul tău" când nu mai merită păstrat. Dacă ar fi mândru, Dumnezeu ne-ar accepta cu greu sacrificiul făcut în acest mod: dar El nu-i mândru, Se coboară să cucereasă, ne acceptă în ciuda preferinţei noastre manifeste pentru orice altceva afară de El şi în

ciuda faptului că venim la El în lipsă de „ceva mai bun". Aceeaşi smerenie se manifestă în toate acele invocaţii Divine adresate temerilor noastre, care-i tulbură pe cititorii trufaşi ai Scripturii. Pentru Dumnezeu nu este câtuşi de puţin măgulitor că Îl alegem pe El ca alternativă la Infern: şi totuşi El acceptă şi acest lucru. Iluzia făpturii că îşi este suficientă sieşi trebuie, pentru binele făpturii, risipită; şi prin nenorocire sau teama de nenorocire pe pământ, prin teama primitivă de flăcările veşnice, Dumnezeu o risipeşte „fără să-i pese de scăderea gloriei Sale". Cei care ar vrea ca Dumnezeul Scripturii să fie cu desăvârşire etic habar n-au ce cer. Dacă Dumnezeu ar fi un kantian ce nu ne-ar accepta până când n-am veni la El din cele mai curate şi bune motive, cine ar mai fi salvat? Or, această iluzie a autosuficienţei îşi poate afla culmea la oameni foarte cumsecade, cinstiţi şi cumpătaţi; asupra unor astfel de oameni, aşadar, trebuie nenorocirea să se-abată.

Primejdiile aparentei autosuficienţe explică de ce Domnul Nostru priveşte viciile risipitorilor şi ale celor săraci cu duhul cu mult mai multă îngăduinţă decât viciile care aduc izbânzi lumeşti. Prostituatelor le e străină primejdia de a socoti că viaţa lor prezentă e atât de mulţumitoare încât nu se mai pot întoarce către Dumnezeu: vanitoşii, avarii, fariseii cunosc însă primejdia aceasta.

Cea de-a treia acţiune a suferinţei este ceva mai greu de sesizat. Toată lumea va fi de acord că alegerea e în chip fundamental conştientă; a alege înseamnă a şti că alegi. Or, omul pa-

radiziac a ales întotdeauna să urmeze voinţa lui Dumnezeu. Urmând-o, el şi-a satisfăcut deopotrivă propria dorinţă, atât fiindcă tot ce i se cere să facă se potrivea de fapt cu nevinovatele lui înclinaţii, cât şi fiindcă slujirea lui Dumnezeu era ea însăşi pentru el cea mai intensă plăcere, fără de al cărei ascuţit tăiş bucuriile toate i s-ar fi părut serbede. Întrebarea: „Fac oare asta de dragul lui Dumnezeu sau fiindcă din întâmplare îmi place să o fac?" nu se punea, fiindcă a face ceva de dragul lui Dumnezeu era tocmai ceea ce „din întâmplare îi plăcea să facă". Voinţa lui, ţinută-n frâu de Dumnezeu, îi va fi purtat fericirea precum un cal bine strunit, în vreme ce voinţa noastră, când suntem fericiţi, este dusă devale în barca fericirii alunecând parcă pe ape repezi de torent. Plăcerea era pe atunci o jertfă consimţită adusă lui Dumnezeu, fiindcă sacrificiul era o plăcere. Noi moştenim însă un sistem întreg de dorinţe care nu contrazic neapărat voinţa Divină, dar care, după veacuri de autonomie uzurpată, o ignoră statornic. Faptul că ceea ce ne place să facem este totuna cu ceea ce vrea Dumnezeu să facem nu reprezintă totuşi motivul acţiunii noastre, ci numai o coincidenţă fericită. Aşa se face că nu putem şti dacă fapta noastră este în vreun fel, sau în chip esenţial, săvârşită de dragul lui Dumnezeu decât dacă substanţa ei este contrară înclinaţiilor noastre, sau (cu alte cuvinte) dureroasă, iar acolo unde ne e cu neputinţă să ştim că alegem, nu putem alege. Manifestarea deplină a încredinţării noastre în voia lui Dumnezeu reclamă, aşadar, durerea: pentru a fi

desăvârşit, actul acesta trebuie înfăptuit din pură voinţă de ascultare, în absenţa înclinaţiilor, sau în pofida lor. Că e cu neputinţă să realizezi desfacerea de sine făcând ceea ce-ţi place, o ştiu din experienţa pe care o trăiesc acum. Când am luat asupră-mi să scriu această carte, am nădăjduit că voinţa de a asculta, aşa-zicând, de un „îndemn" a figurat măcar printre motive. Acum însă, adânc cufundat în ea, a devenit mai degrabă o ispită decât o datorie. Mai pot nădăjdui că scrierea cărţii este, de fapt, conformă voinţei lui Dumnezeu: a susţine însă că învăţ să mă desfac de mine însumi făcând ceva atât de ademenitor ar fi ridicol.

Păşim aici pe un teren deloc uşor. Kant credea că un act posedă valoare morală doar dacă e săvârşit din pur respect pentru legea morală, adică nu din înclinaţie, şi a şi fost acuzat de „dispoziţia morbidă" care măsoară valoarea unui act prin neplăcerea pe care o produce. Opinia comună este, într-adevăr, în întregime de partea lui Kant. Oamenii nu admiră niciodată pe cineva pentru că săvârşeşte un lucru care-i place: chiar cuvintele „Bine, dar îi place" presupun corolarul „Aşa că n-are nici un merit". Cu toate astea, împotriva lui Kant se ridică adevărul evident, remarcat de Aristotel, că omului, cu cât devine mai virtuos, cu atât îi plac mai mult acţiunile virtuoase. Nu ştiu ce-ar trebui să facă un ateu cu acest conflict între etica datoriei şi etica virtuţii: în calitate de creştin însă, propun următoarele soluţii.

S-a pus uneori întrebarea dacă Dumnezeu porunceşte anumite lucruri fiindcă sunt juste,

sau dacă anumite lucruri sunt juste fiindcă le poruncește Dumnezeu. Îmbrățișez cu totul, odată cu Hooker și împotriva dr Johnson, prima alternativă. Cea de-a doua poate conduce la odioasa concluzie (la care a ajuns, cred, Paley) că dragostea de semeni e bună numai fiindcă a fost poruncită arbitrar de Dumnezeu — că ne-ar fi putut în egală măsură porunci să-L urâm și să ne urâm între noi și că ura ar fi fost atunci justă. Cred, dimpotrivă, că „greșesc aceia care socotesc că pentru voința lui Dumnezeu de a face una sau de a face alta nu-i alt motiv decât voința Lui."[4] Voința lui Dumnezeu este determinată de înțelepciunea și de bunătatea Lui, care alege și îmbrățișează întotdeauna ceea ce este intrinsec bun. Dar spunând că Dumnezeu poruncește anumite lucruri numai întrucât sunt bune, trebuie să adăugăm că unul din lucrurile intrinsec bune este acela că făpturile raționale trebuie să-și încredințeze liber sinele lui Dumnezeu întru ascultare. Substanța ascultării noastre — lucrul ce ni se poruncește să facem — va fi întotdeauna ceva intrinsec bun, ceva ce ar fi trebuit să facem chiar dacă (prin absurd) nu ar fi fost poruncit de Dumnezeu. Pe lângă substanță însă, simpla ascultare este și ea intrinsec bună, căci, ascultând, făptura rațională își joacă rolul de făptură, răstoarnă actul prin care am căzut, reface în sens invers parcursul lui Adam și se întoarce înapoi.

Suntem deci de acord cu Aristotel că ceea ce este intrinsec drept poate fi și plăcut și că

---

[4] Hooker, *Laws of Eccl. Polity*, I, i, 5.

îi va plăcea cu atât mai mult unui om cu cât acesta e mai bun; dar suntem de acord cu Kant să spunem că există un singur act just — cel al desfacerii de sine — pe care făptura căzută nu-l poate dori în gradul cel mai înalt decât dacă e neplăcut. Mai trebuie să adăugăm că acest unic act just cuprinde tot ce este just și că suprema anulare a căderii lui Adam, „goana îndărăt" prin care refacem lungul drum parcurs de la izgonirea din Paradis, dezlegarea nodului vechi și încâlcit, va avea loc când făptura, fără sprijinul vreunei dorințe, despuiată până la pura voință de supunere, va îmbrățișa ceea ce e împotriva firii sale, făcând acel lucru pentru care un singur motiv e cu putință. Un asemenea act poate fi descris ca un „test" al întoarcerii către Dumnezeu a făpturii: de aceea au spus părinții noștri că necazurile ne sunt „trimise spre a ne pune la încercare". Un exemplu familiar este aici „punerea la încercare" a lui Avraam prin porunca de a-l jertfi pe Isaac. Nu mă preocupă acum istoricitatea sau morala povestirii, ci întrebarea evidentă: „Dacă e atotștiutor, Dumnezeu a știut cu siguranță ce urma să facă Avraam, fără să-l pună la încercare; la ce bun atunci chinul fără rost?" Așa cum arată însă Sf. Augustin[5], orice ar fi știut Dumnezeu, Avraam n-a știut în nici un caz că ascultarea sa e în stare să îndure o asemenea poruncă decât atunci când faptele i-au arătat-o: iar ascultarea pe care nu știa c-o va alege, nu putea spune că a ales-o. Realitatea supunerii lui Avraam a

[5] *De Civitate Dei*, XVI, xxxii.

fost actul însuşi; iar ce a cunoscut Dumnezeu ştiind că Avraam „va asculta" era supunerea efectivă de pe vârful muntelui în acea clipă. A spune că Dumnezeu „n-avea nevoie să-l pună la încercare" înseamnă a spune că, întrucât Dumnezeu ştie, lucrurile ştiute de Dumnezeu nu trebuie să existe.

Dacă durerea risipeşte câteodată suficienţa făpturii, în suprema „Încercare" sau „Jertfă" ea îi arată însă suficienţa pe care cu adevărat ar trebui s-o aibă — „tăria aceea care, atunci când e un dar al Cerului, poate fi numită a lui". Căci atunci, în lipsa oricărui motiv sau reazem natural, el acţionează în virtutea acelei puteri, şi doar a ei, pe care o conferă Dumnezeu voinţei lui supuse. Voinţa omenească devine cu adevărat creatoare şi cu adevărat a noastră când e în întregime a lui Dumnezeu, şi acesta e unul din multiplele înţelesuri în care cel ce-şi va pierde sufletul şi-l va afla. În toate celelalte acte voinţa noastră e hrănită de natură, adică de lucruri create altele decât sinele — de dorinţele pe care ni le impune organismul şi ereditatea noastră. Când acţiunea purcede din propriul nostru eu — adică din Dumnezeu aflat *în* noi — suntem colaboratori, sau instrumente vii ale creaţiei: şi de aceea un asemenea act desface cu „murmur surd de silnică ruptură" blestemul ruinător impus de Adam speciei sale. Astfel, aşa cum sinuciderea este expresia tipică a spiritului stoic iar lupta a spiritului războinic, martiriul va fi veşnic suprema întrupare şi desăvârşire a creştinismului. Sublimul act a fost pus în mişcare pentru noi, a fost săvârşit

în numele nostru, a fost model pe care să-l urmăm, a fost în chip cu neputinţă de imaginat comunicat tuturor credincioşilor de către Cristos pe Golgota. În el acceptarea Morţii atinge ultimele hotare ale închipuirii şi trece poate dincolo de ele; nu numai orice reazem natural, ci chiar prezenţa Tatălui căruia I se aduce jertfa sunt refuzate victimei, iar abandonarea sa în voia lui Dumnezeu nu e atinsă de nici o şovăire, chiar dacă Dumnezeu o „părăseşte".

Doctrina morţii descrisă de mine nu e specifică doar creştinismului. Natura însăşi a scris-o de-a lungul şi de-a latul lumii în mereu reluata dramă a seminţei îngropate şi a spicului care din ea se înalţă. Cele mai vechi comunităţi agrare au învăţat-o pesemne de la natură şi, prin sacrificii animale, sau umane, au proclamat adevărul potrivit căruia „fără vărsare de sânge nu se dă iertare"[6]; şi dacă la început asemenea concepţii priveau poate numai recolta şi roadele tribului, ele au ajuns să cuprindă mai târziu, în cadrul Misterelor, moartea spirituală şi învierea persoanei. Ascetul indian propovăduieşte aceeaşi doctrină când îşi mortifică trupul pe un pat de spini; filozoful grec ne spune că viaţa înţeleptului este o „pregătire pentru moarte"[7]. Pentru necredinciosul sensibil şi aristocrat al vremurilor noastre, zeii „mor în viaţă"[8]. Dl Huxley prescrie „detaşarea". Nu putem ocoli doctrina încetând să fim creştini. Ea este o „eternă evanghelie" re-

---

[6] Evrei, 9, 22.

[7] Platon, *Phaidros*, 81 a (*cf.* 64 a).

[8] Keats, *Hyperion*, III, 130.

velată pretutindeni oamenilor care caută, sau îndură, adevărul: e însuşi nervul mântuirii pe care anatomia înţelepciunii îl dezveleşte oriunde şi oricând; cunoaşterea inevitabilă pe care Lumina ce ne scaldă pe toţi o imprimă în minţile tuturor acelora care-şi pun cu gravitate întrebarea privitoare la „rostul" universului. Specificul credinţei creştine nu este faptul că propovăduieşte doctrina în cauză, ci că o face, în variate chipuri, mai uşor de îndurat. Creştinismul ne arată că, într-un sens, teribila îndatorire a fost deja împlinită pentru noi — că mâna învăţătorului o poartă pe a noastră în încercarea de a scrie literele complicate şi că scrisul nostru trebuie să fie doar o „copie", nu un original. Pe de altă parte, acolo unde alte sisteme expun întreaga noastră fire morţii (ca în renunţarea budistă), creştinismul ne cere doar să îndreptăm *calea strâmbă* pe care a apucat-o firea noastră, neintrând în dispută, precum Platon, cu trupul ca atare şi nici cu elementele psihice ale alcătuirii noastre. Iar jertfa în suprema ei formă de realizare nu e cerută tuturor. Mărturisitorii sunt mântuiţi ca şi martirii, iar anumiţi bătrâni, a căror stare de graţie cu greu poate fi pusă la îndoială, par să fi trecut prin cele şapte decenii ale vieţii lor surprinzător de lesne. Jertfa lui Cristos e repetată, sau răsfrântă, în rândul discipolilor Săi în grade foarte diferite, de la cel mai crud martiriu până la înfrânarea îndârjirii care, potrivit semnelor exterioare, nu se deosebeşte cu nimic de roadele obişnuite ale cumpătării şi „blândei chibzuinţe". Nu ştiu care sunt cauzele acestei împărţiri; din perspectiva

noastră prezentă, ar trebui să fie limpede că adevărata problemă nu e de ce anumiţi oameni smeriţi, cucernici, credincioşi sunt loviţi de suferinţă, ci de ce unii *nu* sunt. Însuşi Domnul Nostru, să ne amintim, a explicat mântuirea celor avuţi în lumea asta amintind doar atotputernicia de nepătruns a lui Dumnezeu.[9]

Orice argument întru justificarea suferinţei provoacă un resentiment sever împotriva autorului. Aţi vrea să ştiţi cum mă port când mă doare ceva, nu când scriu cărţi despre durere. Nu trebuie să vă bateţi capul, vă voi spune; sunt un mare laş. Dar ce are a face asta? Când mă gândesc la durere — la anxietatea ce pârjoleşte precum focul, şi la singurătatea ce se întinde ca pustiul, la sfâşietoarea curgere a aceluiaşi şi aceluiaşi chin, sau la durerea bruscă şi copleşitoare când inima stă să spargă pieptul, la dureri ce par să fie de neîndurat şi cresc apoi deodată, la veninoasele împunsături care îl fac pe omul ce părea pe jumătate mort sub iureşul caznelor trecute să tresară zbuciumându-se ca un apucat — „spiritul mi-e de-a dreptul copleşit". Dac-aş cunoaşte vreo cale de scăpare m-aş târî chiar şi prin scârnă s-o găsesc. La ce bun însă să vă povestesc simţămintele mele? Le ştiţi deja: sunt aceleaşi cu ale voastre. Nu susţin că durerea nu e dureroasă. Durerea doare. Asta şi înseamnă cuvântul. Încerc doar să arăt că vechea doctrină creştină a „desăvârşirii prin pătimire"[10] nu e de necrezut. A dovedi că e plăcută nu intră în vederile mele.

---

[9] Marcu, 10, 27.

[10] Evrei, 2, 10.

În estimarea credibilității doctrinei ar trebui respectate două principii. Mai întâi, trebuie să ne amintim că momentul prezent al durerii este doar centrul a ceea ce putem numi întregul sistem de chinuri ce se prelungește în teamă și în milă. Efectele acestor trăiri, oricât de salutare, depind de centru, astfel încât, chiar dacă durerea însăși ar fi lipsită de valoare spirituală, totuși, dacă teama și mila ar avea o astfel de valoare, durerea ar trebui să existe ca să existe ceva de care să ne temem și să ne fie milă. Iar că teama și mila ne ajută să ne întoarcem la ascultare și la dragostea de semeni este neîndoielnic. Toți știm din experiență cât ușurează mila iubirea pentru ceea ce nu-i de iubit — adică iubirea de oameni nu fiindcă ne-ar fi cumva în mod firesc agreabili, ci fiindcă ne sunt frați. Binefacerile pe care ni le aduce teama, cei mai mulți dintre noi le-am învățat în timpul perioadei de „criză" ce a condus la actualul război. Propria mea experiență arată cam așa. Înaintez pe cărarea vieții în starea mea obișnuită, care mă mulțumește, de făptură căzută și fără Dumnezeu, absorbit de o reuniune veselă cu prietenii mei din dimineața zilei sau de munca (nu prea multă) ce-mi gâdilă vanitatea astăzi, de o sărbătoare sau de o carte nouă, când, deodată, junghiul unei dureri abdominale amenințând cu o boală gravă sau un titlu în ziare care ne amenință pe toți cu nimicirea fac să se năruie acest castel de cărți de joc. La început sunt copleșit și toate micile mele bucurii arată ca niște jucării stricate. Apoi, încet și cu de-a sila, puțin câte puțin, încerc să dobândesc starea de spirit în care ar trebui să

mă aflu mereu. Îmi spun că toate aceste jucării n-au fost nicicând hărăzite să-mi stăpânească sufletul, că adevăratul meu bun e într-o altă lume şi că singura mea comoară adevărată este Cristos. Şi, prin graţia lui Dumnezeu, reuşesc pesemne, devenind pentru o zi sau două o făptură atârnând conştient de Dumnezeu şi extrăgându-şi forţa din adevăratele izvoare. Dar odată ce ameninţarea a dispărut, întreaga-mi fire se năpusteşte înapoi la jucării: ba chiar am mare grijă, mă ierte Dumnezeu, să alung din minte singurul lucru care mi-a fost reazem când eram ameninţat, fiindcă acum el este asociat cu chinul celor câteva zile. Cumplita necesitate a chinurilor este astfel cum nu se poate mai limpede. Dumnezeu m-a avut al Său pentru doar patruzeci şi opt de ore, şi atunci doar dându-mi lovitura de a-mi lua tot ce aveam în afară de El. Să-Şi vâre însă pentru o clipă sabia în teacă, şi o să mă port aidoma căţelandrului după ce nesuferita baie a luat sfârşit — mă scutur cât pot de apa de pe mine şi dau buzna afară la murdăria în care mă simt bine, dacă nu la primul morman de bălegar, la primul strat de flori măcar. Şi de aceea chinurile nu pot înceta până ce Dumnezeu nu vede că ne-am îndreptat sau că îndreptarea noastră a devenit fără speranţă.

În al doilea rând, când luăm aminte la durerea însăşi — centrul întregului sistem de chinuri — trebuie să ne îngrijim să luăm aminte la ce ştim, nu la ce ne închipuim. E unul din motivele pentru care întreaga secţiune de mijloc a acestei cărţi e dedicată durerii la om, durerea la animale fiind tratată într-un capitol separat. Despre durerea umană ştim,

despre cea animală speculăm doar. Dar chiar şi în cadrul speciei umane trebuie să ne extragem dovezile din cazuri ce ne-au căzut sub simţuri. Înclinaţia cutărui sau cutărui poet sau romancier poate reprezenta suferinţa ca pe un lucru absolut nefast prin efectele sale, ca pe un lucru ce produce, şi justifică, orice fel de pizmă şi de brutalitate din partea celui care suferă. Şi, de bună seamă, durerea, ca şi plăcerea, poate fi privită astfel: tot ce e dat unei făpturi înzestrate cu liber-arbitru are neapărat două tăişuri, nu prin natura celui care dăruie sau a lucrului dăruit, ci prin natura celui ce primeşte.[11] Pe de altă parte, consecinţele nefaste ale durerii pot fi sporite dacă celor ce suferă li se spune statornic de către cei aflaţi în preajmă că asemenea efecte sunt potrivite şi demne de a fi etalate de un bărbat. Deşi e un simţământ generos, indignarea în faţa suferinţelor altora trebuie bine stăpânită, căci altfel alungă răbdarea şi omenia din sânul celor care suferă, sădind în loc mânia şi cinismul. Nu sunt însă convins că suferinţa, lăsând la o parte asemenea inoportune indignări ale altora, are vreo tendinţă firească de a produce atari neajunsuri. Nu mi s-a părut că în linia întâi a frontului sau în statul-major ar fi mai multă ură, răzvrătire, egoism şi necinste decât în oricare alt loc. Am aflat o nespusă frumuseţe a spiritului la oameni care erau mari suferinzi. Am văzut oameni devenind, în cea mai mare parte, mai buni, nu mai răi, odată cu trecerea anilor şi am văzut bolile de pe urmă producând

---

[11] Despre dublul tăiş al durerii, vezi *Anexa*.

comori de fermitate şi blândeţe la oameni care nu promiteau nimic bun. Am găsit la figuri istorice iubite şi respectate, cum ar fi Johnson şi Cowper, trăsături ce ar fi fost cu greu suportate dacă acei oameni ar fi fost mai fericiţi. Dacă lumea este într-adevăr o „vale în care se plămădeşte sufletul", ea pare, una peste alta, să-şi împlinească menirea. Despre sărăcie — năpasta ce le cuprinde, în act sau în putinţă, pe toate celelalte — nu îndrăznesc să vorbesc în nume propriu; iar cei ce resping creştinismul nu vor fi impresionaţi de afirmaţia lui Cristos că sărăcia e binecuvântată. Îmi vine însă aici în ajutor un fapt ce merită să fie remarcat. Cei care repudiază creştinismul cu suveran dispreţ ca „opiu pentru popor" îi disprețuiesc pe bogaţi, disprețuiesc adică întreaga omenire, *exceptându-i* pe săraci. Pe aceştia din urmă îi privesc ca pe singurii oameni ce merită să fie ocoliţi de „lichidare", punând în ei singura nădejde a speciei umane. Lucrul e incompatibil cu credinţa potrivit căreia efectele sărăciei asupra celor ce o îndură sunt absolut nefaste; ba presupune chiar că ar fi bune. Marxistul şi creştinul se regăsesc astfel într-un acord real asupra celor două convingeri pe care, în chip paradoxal, le pretinde creştinismul — că sărăcia e binecuvântată şi că trebuie totuşi să fie înlăturată.

VII
Durerea umană (continuare)

> Toate lucrurile care sunt aşa cum ar trebui să fie se supun acestei *a doua legi eterne*; şi chiar cele ce nu pot fi supuse acestei legi eterne sunt totuşi într-un fel orânduite de *prima lege eternă*.
>
> HOOKER, *Laws of Eccl. Pol.*, I, iii, 1

Prezint în acest capitol şase afirmaţii necesare pentru completarea tabloului nostru privitor la suferinţa umană; nederivând una din alta, ele trebuie expuse într-o ordine arbitrară.

1. Există în creştinism un paradox privitor la suferinţă. Binecuvântaţi sunt cei săraci, dar prin „judecată" (respectiv justiţie socială) şi pomană trebuie să înlăturăm sărăcia oriunde este cu putinţă. Binecuvântaţi suntem când suferim persecuţii, dar putem evita persecuţiile pribegind dintr-un oraş în altul şi ne putem ruga să fim cruţaţi de ele, ca Domnul Nostru în Ghetsimani. Dar dacă suferinţa este un bine, n-ar trebui oare s-o căutăm mai degrabă decât s-o evităm? Răspunsul meu este că suferinţa nu e bună în sine. Bună este, în orice durere trăită, supunerea celui care suferă faţă de voinţa lui Dumnezeu şi, în cazul celor ce privesc, compasiunea pe care o trezeşte durerea şi faptele milostive cărora le dă naştere. În universul căzut şi parţial mântuit putem

deosebi (1) binele simplu ce vine de la Dumnezeu, (2) răul simplu produs de făptura răzvrătită și (3) exploatarea acestui rău de către Dumnezeu în vederea țelului său mântuitor care produce (4) binele complex la care contribuie suferința acceptată și păcatul ce dă naștere căinței. Faptul însă că Dumnezeu poate face un bine complex dintr-un rău simplu nu-i scuză — chiar dacă prin îndurare îi poate mântui — pe cei ce făptuiesc răul simplu. Iar acestă distincție este esențială. Nelegiuirile trebuie să aibă loc, dar vai de aceia prin care au loc; păcatul determină într-adevăr revărsarea grației, dar nu trebuie făcut din asta o scuză pentru a păcătui mai departe. Răstignirea însăși este cel mai bun și totodată cel mai rău dintre evenimentele istorice, *rolul* lui Iuda însă rămâne pur și simplu nefast. Putem aplica aceasta în primul rând la problema suferinței celorlalți. Omul milostiv vizează binele aproapelui său, și tot așa „voința lui Dumnezeu", colaborând conștient cu „binele simplu". Omul hain își oprimă aproapele, și tot așa face și răul simplu. Săvârșind însă un asemenea rău, el este folosit de Dumnezeu, fără știrea sau consimțământul lui, pentru a produce binele complex — astfel încât cel dintâi Îl slujește pe Dumnezeu ca un fiu, iar cel de-al doilea Îi slujește drept unealtă. Căci oricum ai acționa, vei împlini de bună seamă țelul lui Dumnezeu, numai că e important pentru tine dacă o faci ca Iuda sau ca Ioan. Întregul sistem este, așa-zicând, calculat pentru ciocnirea dintre oamenii buni și cei răi, iar roadele bune ale tăriei, răbdării, milei și iertării, în ve-

derea cărora i se îngăduie omului rău să fie hain, presupun că omul bun continuă în mod obișnuit să urmărească binele simplu. Spun „în mod obișnuit", fiindcă un om e uneori îndreptățit să-și supună la suferințe (ba chiar, după părerea mea, să-și omoare) semenul, însă numai acolo unde necesitatea e urgentă iar binele ce trebuie atins evident, precum și atunci când cel ce provoacă durerea are de regulă (chiar dacă nu întotdeauna) autoritatea clară să o facă — autoritatea părintelui dată de natură, a funcționarului sau soldatului conferită de societatea civilă, sau a chirurgului dată cel mai adesea de pacient. A transforma asta în privilegiul general de a revărsa nenorocire asupra omenirii „fiindcă nenorocirea e bună pentru ei" (așa cum se laudă smintitul Tamerlan, eroul lui Marlowe, că este „biciul lui Dumnezeu") nu înseamnă, într-adevăr, să răstorni planul Divin, ci să-ți oferi serviciile pentru rolul Satanei în cadrul acestui plan. Iar dacă îi faci treaba, trebuie să fii pregătit să-ți primești răsplata cuvenită.

Întrebării privitoare la evitarea propriei suferințe i se poate da o rezolvare asemănătoare. Anumiți asceți s-au folosit de automortificare. Profan fiind, nu-mi exprim nici o părere despre înțelepciunea unei asemenea practici; dar susțin că, oricare i-ar fi meritele, mortificarea de sine e un lucru mult diferit de suferința trimisă de Dumnezeu. Oricine știe că postul reprezintă o experiență diferită de prânzul peste care sari din întâmplare sau fiindcă ești sărac. Postul afirmă voința îndreptată împotriva poftei — răsplata lui fiind stăpânirea

de sine, iar primejdia, orgoliul: foamea involuntară pune pofta și voința deopotrivă sub ascultarea voinței lui Dumnezeu, oferind un prilej de supunere și expunându-ne primejdiei răzvrătirii. Efectul mântuitor al suferinței rezidă însă mai cu seamă în tendința de a diminua voința rebelă. Practicile ascetice, care în sine întăresc voința, sunt folositoare doar în măsura în care dau voinței putința de a pune rânduială în propria casă (patimile), ca o pregătire în vederea dăruirii omului întreg lui Dumnezeu. Ele sunt necesare ca mijloc; ca scop ele ar fi odioase, căci substituind poftei voința și oprindu-se la ea, n-ar face altceva decât să schimbe sinele animal cu unul diabolic. Cu îndreptățire s-a spus deci că „numai Dumnezeu poate mortifica". Chinul își împlinește lucrarea într-o lume în care ființele umane caută în mod obișnuit, prin mijloace legitime, să evite propriul lor rău natural și să ajungă la propriul bine natural, și el presupune o asemenea lume. Ca să putem supune voința noastră lui Dumnezeu, trebuie să avem o voință, iar voința aceasta trebuie să aibă la ce să se aplice. Renunțarea creștină nu înseamnă „apatie" stoică, ci a fi gata să-L preferi pe Dumnezeu unor scopuri inferioare, în ele însele legitime. Așa se face că Omul Desăvârșit a arătat în Ghetsimani o voință — puternică — de a evita suferința și moartea, dacă această evitare ar fi fost compatibilă cu voința Tatălui, fiind totodată gata să se supună dacă ea s-ar fi dovedit incompatibilă. Anumiți sfinți îndeamnă la „totala renunțare" ca prim pas al discipolatului nostru; cred însă

că aici nu poate fi vorba decât de o totală pregătire pentru orice renunţare posibilă[1] ce ni s-ar putea cere, căci n-ar fi cu putinţă să trăim clipă de clipă nevoind altceva decât să ne supunem pur şi simplu lui Dumnezeu. Care ar fi atunci *materialul* supunerii? Ar apărea contradictoriu în sine să spunem „Ce vreau este să pun ce vreau sub ascultarea voinţei lui Dumnezeu", căci al doilea *ce* nu are conţinut. Fără îndoială, manifestăm prea multă grijă pentru evitarea propriei noastre suferinţe: dar o intenţie secundară — cum se şi cuvine — de a o evita prin mijloace legitime este în acord cu „firea" — respectiv cu întregul sistem de acţiune al vieţii creaturale în vederea căruia e calculată lucrarea mântuitoare a suferinţei.

Ar fi, aşadar, în întregime falsă presupunerea potrivit căreia concepţia creştină despre suferinţă este incompatibilă cu accentul puternic pus pe datoria noastră de a face ca lumea să devină, chiar şi în sens temporal, „mai bună" decât am găsit-o. În parabola prin care a zugrăvit Judecata de Apoi, Domnul Nostru pare să reducă orice virtute la săvârşirea binelui: şi, cu toate că ar fi o eroare să separăm acest tablou de Evanghelie ca întreg, el e de ajuns pentru a statua dincolo de orice îndoială principiile fundamentale ale eticii sociale a creştinismului.

2. Dacă suferinţa este un element necesar mântuirii, trebuie să înţelegem de aici că

---

[1] *Cf.* Brother Lawrence, *Practice of the Presence of God*, convorbirea a IV-a, 25 noiembrie 1667. „Renunţarea din toată inima" de acolo este renunţarea „la tot ce simţim că nu ne îndrumă către Dumnezeu."

ea nu va înceta până ce Dumnezeu nu va vedea că lumea e fie mântuită, fie cu neputință de a mai fi mântuită. Un creștin nu poate acorda crezare, așadar, nici unuia din cei care făgăduiesc că prin câteva reforme în sistemul economic, politic și de igienă s-ar realiza raiul pe pământ. S-ar putea ca cele de mai sus să pară descurajatoare pentru acei ce se ocupă cu îndreptarea relelor sociale, în practică însă se dovedește că nu-i descurajează. Dimpotrivă, simțământul acut al nefericirilor pe care le împărtășim cu toții, în calitatea noastră de oameni pur și simplu, e un imbold cel puțin la fel de bun către înlăturarea cât mai multor nefericiri ca oricare din speranțele nesăbuite pe care oamenii sunt ispitiți să le-mplinească prin înfrângerea legii morale și care, odată realizate, se dovedesc a fi doar praf și pulbere. Aplicată vieții individuale, doctrina potrivit căreia închipuitul paradis pe pământ e necesar pentru strădaniile de a înlătura răul prezent și-ar dezvălui de îndată absurditatea. Înfometații nu tânjesc mai puțin după hrană și nici bolnavii după vindecare, știind că în urma prânzului sau tratamentului îi așteaptă aceleași necazuri și aceleași bucurii. Nu discut, firește, dacă schimbările drastice ale sistemului nostru social sunt sau nu de dorit; îi amintesc doar cititorului că un leac oarecare nu trebuie luat drept elixir al vieții.

3. Fiindcă în drumul nostru am întâlnit chestiuni politice, mă simt nevoit să arăt limpede că doctrina creștină a supunerii față de voința lui Dumnezeu și a ascultării este pur teologică, și defel politică. Despre formele de

guvernământ, despre autoritatea publică și supunerea cetățeanului nu am nimic de zis. Tipul și gradul de supunere pe care o făptură o datorează Creatorului său sunt unice, fiindcă relația între făptură și Creator este unică: nu se poate deduce nimic de aici în raport cu nici o afirmație politică, oricare ar fi ea.

4. Doctrina creștină a suferinței lămurește, cred, un foarte straniu fapt privitor la lumea în care trăim. Fericirea și securitatea pe care ni le dorim cu toții ne sunt refuzate de Dumnezeu în virtutea naturii înseși a lumii: dar bucuria, plăcerea, voioșia au fost din belșug risipite de El. Nu suntem niciodată în siguranță, dar avem parte de bună dispoziție, și câteodată de extaz. Nu-i anevoie de văzut de ce. Securitatea după care tânjim ne-ar îndemna să ne odihnim sufletul în această lume, punând o piedică în calea întoarcerii noastre către Dumnezeu: câteva clipe de iubire fericită, un peisaj, o simfonie, o întâlnire voioasă cu prietenii, o baie sau un meci de fotbal nu-ndeamnă nicidecum la asta. Tatăl nostru ne împrospătează forțele pe parcursul călătoriei cu câteva popasuri binefăcătoare, dar nu ne va îndemna să le luăm drept cămin.

5. Nu trebuie să facem din problema durerii un rău mai mare decât e de fapt, prin dezlânate vorbe despre „neînchipuita cantitate a nefericirii omenești". Închipuie-ți că eu am o durere de dinți de intensitate *x*: închipuie-ți apoi că și pe tine, care șezi lângă mine, începe să te doară un dinte cu intensitatea *x*. Dacă vrei, poți spune că suma totală a durerii din odaie este acum $2x$. Dar trebuie să ții seama

că nimeni nu suferă o durere de intensitate 2x cercetează întregul timp și întreg spațiul — nu vei găsi respectiva durere compusă în nici o conștiință. Nu există o sumă a suferinței, căci nu e cine s-o îndure. Când atingem maximul de suferință pe care o poate îndura o singură persoană, ajungem de bună seamă la ceva cumplit, dar asta-i întreaga suferință ce poate exista în univers. Adăugarea unei mulțimi de oameni aflați în suferință nu adaugă durere.

6. Din toate relele, numai durerea e un rău sterilizat, dezinfectat. Răul intelectual, sau eroarea, se poate repeta, căci cauza celei dintâi erori (oboseala sau așternerea cuvintelor pe hârtie) continuă să acționeze: dar chiar independent de asta, eroarea dă naștere prin sine însăși erorii — dacă primul pas al unei demonstrații este greșit, tot ce urmează după el va fi greșit. Păcatul se poate repeta fiindcă ispita inițială continuă; dar chiar independent de asta, păcatul dă naștere prin sine însuși păcatului, întărind obiceiul păcătos și slăbind conștiința. Durerea, în schimb, poate și ea să se repete, aidoma celorlalte rele, căci cauza primei dureri (boala sau o forță ostilă) mai acționează încă: ea este însă total lipsită de tendința de a prolifera prin sine însăși. Odată ce s-a isprăvit, s-a isprăvit, iar urmarea ei firească este bucuria. Distincția de mai sus poate fi făcută și invers. După o eroare trebuie nu doar să înlături cauzele (oboseala sau așternerea cuvintelor pe hârtie), ci și să corectezi eroarea însăși: după un păcat nu trebuie doar să înlături — dacă-i cu putință — ispita, ci trebuie să și revii asupra lui căindu-te.

În fiecare caz e necesară o „dezlegare". Durerea nu reclamă o atare dezlegare. Poţi fi nevoit să vindeci boala care a pricinuit-o, însă odată ce a trecut, durerea e sterilă — în vreme ce orice eroare neîndreptată şi orice păcat fără căinţă este, prin sine însuşi, un nesecat izvor de veşnică eroare şi de veşnic păcat, până la capătul vremurilor. Pe de altă parte, când greşesc, greşeala mea îi molipseşte pe toţi aceia care cred în mine. Când păcătuiesc în mod public, toţi cei care mă urmăresc fie îmi iartă păcatul, împărtăşindu-mi astfel vina, fie mi-l condamnă, primejduindu-şi totodată dragostea de semeni şi smerenia. Pe câtă vreme suferinţa nu produce în chip firesc în spectatori (afară doar de cazul în care sunt din cale-afară de stricaţi) vreun efect nefast, ci unul bun — mila. Aşa se face că acel rău pe care Dumnezeu îl foloseşte în primul rând pentru a produce „binele complex" este în mod special dezinfectat, sau văduvit de acea tendinţă spre proliferare ce caracterizează răul în general.

VIII
Infernul

Ce e lumea, soldaţi?
Lumea sunt eu:
Eu sunt ninsoarea care cerne,
Sunt cerul înnorat;
Soldaţi, pustietatea
Prin care ne e dat să trecem
Sunt eu.

W. DE LA MARE, *Napoleon*

Richard i-e drag lui Richard; eu sunt eu.

SHAKESPEARE, *Richard III**

Într-un capitol anterior am admis că durerea, singura în stare să-l înalţe pe omul rău la cunoaşterea faptului că nu totul e în ordine, poate conduce de asemenea la o răzvrătire fără sfârşit şi fără de căinţă. Am mai admis de-a lungul întregii cărţi că omul e înzestrat cu liber-arbitru şi, prin urmare, că orice dar are două tăişuri pentru el. Din aceste premise decurge nemijlocit că lucrarea Divină întru mântuirea lumii nu poate fi sigură de izbândă în cazul fiecărui suflet. Sunt suflete ce nu vor cunoaşte mântuirea. Nu există doctrină pe care s-o doresc mai tare înlăturată din creştinism decât aceasta, dacă mi-ar sta

* Actul V, scena 3, trad. rom. Dan Duţescu, în Shakespeare, *Opere complete*, 1, Univers, 1982. (*N. t.*)

în puteri s-o fac. Ea are însă un sprijin ferm în Scriptură şi mai cu seamă în cuvintele Domnului Nostru; creştinismul a susţinut-o întotdeauna; şi are sprijinul raţiunii. Dacă ai intrat în joc, trebuie să poţi şi pierde. Dacă fericirea făpturii rezidă în desfacerea de sine, nimeni n-o poate împlini afară de făptura însăşi (chiar dacă-s mulţi aceia ce-i pot fi de ajutor), iar aceasta din urmă poate refuza. Aş da oricât să pot spune cu îndreptăţire „Toţi vor fi mântuiţi". Însă raţiunea ripostează: „Cu sau fără voia lor?" Dacă răspund „Fără voia lor", îmi dau seama pe loc de contradicţie; cum să fie supremul act voluntar al desfacerii de sine involuntar? Dacă răspund „Cu voia lor", raţiunea îmi dă replica: „Cum, dacă *nu vor* să se lase?"

Cuvintele Domnului Nostru despre Infern, aidoma tuturor spuselor Sale, sunt adresate conştiinţei şi voinţei, şi nu curiozităţii noastre intelectuale. Odată ce ne vor fi îndemnat la acţiune, încredinţându-ne de grozăvia perspectivei, îşi vor fi împlinit pesemne menirea ce-o aveau; iar dacă întreaga lume ar fi încredinţată de adevărul creştinismului, orice vorbă ar fi aici de prisos. Aşa cum se prezintă lucrurile însă, doctrina în cauză reprezintă unul din principalele temeiuri pentru atacul împotriva creştinismului, considerat barbar, şi pentru contestarea bunătăţii lui Dumnezeu. E o doctrină odioasă, ni se spune — şi o detest şi eu, într-adevăr, şi din adâncul inimii —, aducându-ni-se aminte de tragediile pe care le-a stârnit în viaţa oamenilor crezarea pe care i-au dat-o. Despre celelalte tragedii, născute din necredinţa în ea, ni se vorbeşte

mai puţin. Acestea — şi numai acestea — sunt motivele care fac necesară discutarea subiectului.

Problema nu e pur şi simplu aceea a unui Dumnezeu hărăzind unora dintre făpturile Sale definitiva prăbuşire. Aşa ar sta lucrurile dacă am fi mahomedani. Fidel ca întotdeauna complexităţii vieţii, creştinismul ni se înfăţişează cu o abordare mai spinoasă şi mai ambiguă — un Dumnezeu stăpânit de o atare compasiune încât devine om şi moare în chinuri pentru a îndepărta definitiva prăbuşire de făpturile Sale, dar care totuşi, acolo unde eroicul corectiv dă greş, pare nedoritor, sau incapabil chiar, să oprească prăbuşirea printr-un act de forţă pur şi simplu. M-a luat gura pe dinainte adineauri spunând că „aş da oricât" pentru a înlătura *doctrina*. Am minţit. N-aş putea da nici a mia parte din preţul plătit de Dumnezeu pentru a înlătura *faptul*. Şi aici se află adevărata problemă: atâta compasiune, şi cu toate astea Infernul mai există încă.

Nu am de gând să încerc să dovedesc că doctrina este acceptabilă. Să nu ne înşelăm, *nu* este. Cred însă că i se poate arăta moralitatea printr-o critică a obiecţiilor care i se aduc, sau care sunt nutrite în mod obişnuit la adresa ei.

Mai întâi, mulţi au o obiecţie faţă de ideea de pedeapsă judiciară ca atare. Despre asta s-a vorbit în parte într-un capitol anterior. Am susţinut acolo că orice pedeapsă devine nedreaptă dacă din ea se scot ideile de lucru meritat şi de răsplată; ba un sâmbure de dreptate a fost descoperit chiar şi în pasiunea vin-

dicativă, în pretenţia potrivit căreia omul rău nu trebuie lăsat să fie pe deplin mulţumit de răul său, ci acesta din urmă trebuie făcut să-i apară aşa cum pe drept cuvânt le apare celorlalţi — ca rău. Am spus atunci că Durerea înfige stindardul adevărului în fortăreaţa răzvrătită. Vorbeam atunci despre durerea în stare încă să ducă la căinţă. Ce se întâmplă însă când nu duce la ea — când implântarea stindardului nu mai e urmată de nici o cucerire? Să încercăm să fim cinstiţi cu noi înşine. Închipuiţi-vă un om ajuns la bogăţie sau putere numai pe calea înşelăciunii şi cruzimii, exploatând în scop pur egoist nobilele elanuri ale victimelor sale, râzându-şi în ăst timp de nerozia lor; un om care, dobândind în acest mod succesul, îl foloseşte întru satisfacerea poftelor şi a urii, şi care dă în cele din urmă cu piciorul şi ultimului petic de onoare ce subzistă între hoţi, trădându-şi complicii şi batjocorindu-le ultimele clipe de nedumerită deziluzie. Închipuiţi-vă, apoi, că face toate astea nu (aşa cum ne place să ne imaginăm) ros de remuşcări sau chiar de presimţiri, ci mâncând zdravăn şi dormind ca un prunc — un tip voios, cu obrajii rumeni, lipsit de orice fel de griji, însufleţit până în cea din urmă clipă de nestrămutata credinţă că numai el a dezlegat enigma vieţii, că Dumnezeu şi omul sunt nişte nătărăi pe care el i-a stors de tot ce aveau mai bun, că modul său de viaţă e o izbândă neasemuită, aducător de negrăite satisfacţii şi absolut invulnerabil. Trebuie să fim precauţi aici. Cea mai mică îngăduinţă faţă de patima răzbunării e un păcat de moarte. Milostenia

creştină ne îndeamnă să depunem întreaga străduinţă de care suntem în stare pentru a converti un asemenea om: să punem mai presus de pedepsirea lui, convertirea sa, cu riscul propriei noastre vieţi, al propriului nostru suflet, poate; s-o punem mai presus într-un chip infinit. Dar întrebarea nu e asta. Presupunând că el nu vrea să fie convertit, ce destin credeţi că i-ar fi pe măsură în lumea cea eternă? Poţi oare dori cu adevărat ca un asemenea om, *rămânând ce este* (şi trebuie să poată rămâne dacă e înzestrat cu liber-arbitru), să fie confirmat pe veci în fericirea lui prezentă — să continue, în eternitate, să fie pe deplin convins că râsul e de partea sa? Iar dacă ţi-e cu neputinţă să vezi aici un lucru acceptabil, de vină să fie oare numai ticăloşia ta, numai veninul? Sau găseşti, poate, că acum ciocnirea dintre Milă şi Dreptate, care-ţi părea cândva un crâmpei demodat al teologiei, îţi stăpâneşte cugetul şi-ţi pare mai degrabă c-ar coborî asupra ta de sus, nu c-ar urca din vreun adânc? Îndemnul nu-ţi vine din dorinţa ca făptura stricată să cunoască durerea ca atare, ci din cerinţa etică adevărată ca, mai devreme sau mai târziu, dreptatea să fie afirmată, iar stindardul înfipt în odiosul suflet răzvrătit, chiar dac-ar fi să nu urmeze o cucerire deplină. Într-un sens, pentru făptura însăşi, chiar dacă nu devine niciodată bună, este mai bine să ştie despre sine că reprezintă un eşec, o greşeală. Milosteniei înseşi îi e cu neputinţă să-i dorească unui asemenea om să stăruie satisfăcut într-o atare cumplită amăgire. Toma d'Aquino a spus despre durere, aidoma

lui Aristotel despre ruşine, că nu e un lucru bun în sine, ci că s-ar putea vădi bun în anumite împrejurări. Cu alte cuvinte, când răul e prezent, durerea resimţită la recunoaşterea răului, fiind un soi de cunoaştere, este relativ bună; căci altminteri sufletul ar ignora răul, sau faptul că răul e potrivnic naturii sale. „fiecare dintre acestea", spune filozoful, „fiind *în chip manifest* un rău."[1] Şi cred că, deşi ne cutremurăm, suntem de acord cu el.

Pretenţia ca Dumnezeu să ierte un asemenea om în vreme ce el rămâne ceea ce este se bazează pe o confuzie între uitare şi iertare. A uita un rău înseamnă pur şi simplu a-l ignora, a-l trata ca şi cum ar fi un bine. Iertarea însă trebuie să fie acceptată şi totodată oferită ca să fie completă: iar un om care nu recunoaşte nici o vină nu poate accepta iertarea.

Am început cu concepţia potrivit căreia Infernul e o pedeapsă aplicată de Dumnezeu, fiindcă aceasta e forma cea mai odioasă a doctrinei şi fiindcă am vrut să resping obiecţia cea mai tare. De bună seamă însă că, deşi Domnul Nostru vorbeşte adesea despre Infern ca despre o sentinţă rostită de un tribunal, tot El spune altundeva că judecata constă în însuşi faptul că oamenii preferă întunericul luminii, şi că nu El, ci „cuvântul" Lui îi va osândi pe oameni.[2] Suntem, aşadar, liberi să credem — de vreme ce ambele concepţii înseamnă, la urma urmei, acelaşi lucru — că pierzania omului acela rău nu e urmarea unei sentinţe venite de sus, ci a simplului fapt că e ceea ce

---

[1] *Summa Theol.*, I, II^{ae}, Î. XXXIX, Art. 1.

[2] Ioan, 3, 19; 12, 48.

este. Caracteristica sufletelor pierdute este „respingerea a tot ce nu înseamnă ele însele"[3]. Egoistul nostru imaginar încerca să facă din tot ce îi ieşea în cale un teritoriu şi un apendice al sinelui. Pornirea către *celălalt*, adică însăşi capacitatea de a cunoaşte binele, e stinsă-n el, afară de cazurile în care trupul îl mai pune într-un contact rudimentar cu lumea exterioară. Moartea anulează acest ultim contact. I se împlineşte dorinţa — să-şi aibă sălaşul în sine şi să tragă cele mai mari foloase din tot ce întâlneşte aici. Iar ceea ce întâlneşte e Infernul.

O altă obiecţie se învârte în jurul disproporţiei aparente dintre damnarea veşnică şi păcatul trecător. Şi dacă ne închipuim eternitatea ca o simplă prelungire a timpului, este o disproporţie. Mulţi vor respinge însă această concepţie despre eternitate. Dacă ne închipuim timpul ca pe o linie — o imagine potrivită, căci fracţiunile timpului sunt succesive, neputând să coexiste; adică timpul nu are *grosime*, ci doar lungime —, ar trebui pesemne să ne închipuim eternitatea ca pe un plan sau chiar ca pe un corp. Astfel, întreaga realitate a unei fiinţe umane ar fi reprezentată printr-un corp solid. Acesta ar fi în principal opera lui Dumnezeu acţionând prin intermediul harului şi al naturii, dar liberul-arbitru al omului şi-ar aduce şi el contribuţia trasând linia fundamentală numită viaţă pământească: iar dacă linia fundamentală pe care o desenezi e strâmbă, corpul întreg se va plasa într-o loc

---

[3] Vezi von Hügel, *Essays and Addresses*, seria I, *What do we mean by Heaven and Hell?*

nepotrivit. Faptul că viața-i scurtă, sau, potrivit simbolului, faptul că noi contribuim doar cu o neînsemnată linie la complexa figură, poate fi privit ca o îndurare Divină. Căci dacă, lăsată în voia noastră, până și o linie neînsemnată e câteodată atât de rău trasată încât strică întregul, ce dezastru am fi pricinuit figurii de ne-ar fi fost dat în seamă mai mult decât atât! O formă mai simplă a aceleiași obiecții constă în a spune că moartea n-ar trebui să fie definitivă, c-ar trebui să mai existe o a doua șansă.[4] Eu cred că dacă o sumedenie de șanse ar putea face bine în perspectivă, ele ne-ar fi acordate. Dar dascălul știe adesea ceea ce școlarii și părinții nu știu: că e de-a dreptul inutil să pui elevul să mai dea examenul o dată. Sfârșitul trebuie să vină cândva, și nu-i nevoie de o credință foarte fermă ca să accepți că omniscienta știe când.

O a treia obiecție se învârte în jurul înfricoșătoarelor suferințe din Infern așa cum sunt ele prezentate în arta medievală și chiar în anumite pasaje din Scriptură. Von Hügel ne previne aici să nu confundăm doctrina însăși cu *imaginile* prin care poate fi transmisă. Domnul Nostru glăsuiește despre Infern folosindu-se de trei simboluri: mai întâi, cel al osândei („osânda veșnică", Matei, 25, 46); în al doilea rând, cel al nimicirii („temeți-vă mai curând de acela care poate și sufletul și trupul să piardă

---

[4] Noțiunea unei „a doua șanse" nu trebuie confundată nici cu cea a Purgatoriului (destinat sufletelor deja mântuite), nici cu cea a Limbului (destinat sufletelor deja pierdute).

în gheena", Matei, 10, 28); şi în al treilea rând, cel al privaţiunii, excluderii sau alungării în „bezna de afară", ca în parabola mirelui fără veşminte de însurătoare sau a fecioarelor înţelepte şi a fecioarelor nechibzuite. Imaginea predominantă a focului e semnificativă deoarece combină ideea chinului cu cea a nimicirii. E însă dincolo de orice îndoială că toate aceste expresii sunt menite să sugereze ceva nespus de rău, şi orice interpretare care nu ţine seama de acest fapt mă tem că este condamnată de la bun început. Dar nu-i nevoie să ne concentrăm asupra imaginilor care subliniază chinul, ignorându-le pe cele care amintesc de nimicire şi de privaţiune. Ce poate fi acel lucru pentru care toate cele trei imagini sunt simboluri egal îndreptăţite? Nimicirea înseamnă, potrivit unei idei fireşti, desfiinţarea, sau curmarea, celui nimicit. Iar oamenii vorbesc adesea de parcă „anihilarea" unui suflet ar fi intrinsec posibilă. Întreaga noastră experienţă însă ne spune că nimicirea unui lucru înseamnă ivirea altuia. Ardeţi un buştean şi veţi obţine gaze, căldură şi cenuşă. *A fi fost* buştean înseamnă a fi cele trei lucruri. Dacă sufletele pot fi nimicite, nu trebuie să existe oare o stare a unui *fost* suflet omenesc? Şi nu e oare aceasta starea descrisă la fel de bine drept chin, drept nimicire şi drept privaţiune? Amintiţi-vă că, în parabolă, binecuvântaţii merg într-un loc pregătit pentru *ei*, în vreme ce blestemaţii merg într-un loc ce n-a fost pregătit pentru om cu nici un chip.[5] A ajunge în cer înseamnă să

[5] Matei, 25, 34, 41.

devii mai uman decât ai reuşit vreodată să fii pe pământ; a ajunge în iad înseamnă să fii izgonit din umanitate. Cel care este azvârlit (sau se azvârle) în iad nu reprezintă un om: ci „rămăşiţe". A fi un om deplin înseamnă a-ţi supune pasiunile voinţei şi a-ţi încredinţa voinţa lui Dumnezeu: *a fi fost* om — a fi un fost om sau un „duh damnat" — ar însemna probabil să fii alcătuit dintr-o voinţă avându-şi centrul implântat în sine şi din patimi total scăpate de sub controlul voinţei. Firește, e cu neputinţă de închipuit cum ar arăta conştiinţa unei asemenea făpturi — devenită deja o grămadă informă de păcate opunându-se unul altuia, mai degrabă decât un păcătos. Ar putea fi adevărată spusa potrivit căreia „iadul este iad privit nu din perspectiva sa, ci din a cerului". Nu cred că cele de mai sus dezmint asprimea cuvintelor rostite de Domnul Nostru. Numai damnaţii pot socoti că soarta lor nu-i chiar atât de neîndurătoare. Şi trebuie să admitem, cu gândul la eternitatea ce ne-a preocupat în ultimele capitole, că noţiunile de durere şi plăcere cu care ne-am ocupat atâta vreme încep să-şi piardă însemnătatea pe măsură ce un bine şi un rău mai vaste ni se ivesc la orizont. Nici durerea şi nici plăcerea ca atare n-au ultimul cuvânt. Chiar de-ar fi cu putinţă ca experienţa (dacă o putem numi astfel) celor ce-au cunoscut pierzania să fie alcătuită nu din durere ci din puzderie de plăceri, această plăcere întunecată ar fi totuşi de aşa natură încât ar purta în goană orice suflet încă nedamnat spre rugăciunea rostită din adâncuri

de coşmar: chiar dac-ar exista dureri în cer, toţi cei ce înţeleg şi le-ar dori.

O a patra obiecţie este aceea că nici un om milostiv n-ar putea fi fericit dacă ar şti că fie şi doar un singur suflet se mai află în iad; şi dacă aşa stau lucrurile, să fim noi oare mai milostivi ca Dumnezeu? Înapoia acestei obiecţii se află o reprezentare a cerului şi iadului coexistând în timpul uniliniar aşa cum coexistă istoria Angliei şi a Americii: astfel încât în fiece moment fericitul să poată spune: „Chinurile iadului se petrec *acum*." Constat însă că accentuând teroarea infernului cu necruţătoare asprime, Domnul Nostru scoate în evidenţă nu ideea duratei, ci a *finalităţii*. Osândirea la focul atotmistuitor e de obicei interpretată ca sfârşit al poveştii — nu ca început al unei noi poveşti. Că sufletul pierdut este condamnat pe vecie la atitudinea sa diabolică e mai presus de orice îndoială: dar dacă această veşnică osândă implică o durată fără de sfârşit — sau o durată pur şi simplu — nu putem să spunem. Dr Edwyn Bevan are aici câteva speculaţii interesante.[6] Ştim mult mai multe despre cer decât despre iad, căci cerul e sălaşul umanităţii şi, prin urmare, cuprinde tot ce presupune o viaţă umană purtată în slavă: iadul însă n-a fost făcut pentru om. El nu-i cu nici un chip *paralel* cerului: e „bezna de afară", e cercul exterior unde fiinţele se pierd în nefiinţă.

În sfârşit, se aduce obiecţia că pierderea absolută a unui singur suflet înseamnă o în-

---

[6] *Symbolism and Belief*, p. 101.

frângere a atotputerniciei. Şi aşa este. Creând fiinţe înzestrate cu liber-arbitru, atotputernicia îşi asumă de la bun început riscul unei asemenea înfrângeri. Ceea ce numiţi înfrângere, eu numesc miracol: căci a face lucruri altele decât El Însuşi, devenind astfel, într-un sens, cu putinţă ca propriile plăsmuiri să I se opună, este cea mai uimitoare şi mai de neînchipuit dintre isprăvile pe care le atribuim Divinităţii. Sunt gata să cred că, într-un sens, damnaţii sunt triumfători, rebeli până la capăt; că porţile infernului sunt zăvorâte *pe dinăuntru*. Nu vreau să spun că e cu neputinţă ca duhurile să *dorească* să iasă din infern, în chipul nelămurit în care un pizmaş „doreşte" să fie fericit: cu siguranţă însă că nu-şi doresc nici măcar stadiile preliminare ale desfacerii de sine prin mijlocirea cărora, şi doar a lor, poate atinge sufletul un bine, oricare ar fi acesta. Ele se bucură de-a pururi de cumplita libertate pe care au pretins-o, fiind, aşadar, lor însele robite: aşa cum fericiţii, supunându-se veşnic, devin pentru eternitate din ce în ce mai liberi.

Până la urmă, răspunsul ce trebuie dat tuturor celor care au obiecţii la doctrina infernului e tot o întrebare: „Ce-i cereţi lui Dumnezeu să facă?" Să şteargă păcatele trecute şi să le dăruiască, oricât ar costa, un nou început, îndulcindu-le toate asperităţile şi oferindu-le toate ajutoarele miraculoase cu putinţă? Dar asta a şi făcut, pe Golgota. Să-i ierte? Nu vor să fie iertaţi. Să-i lase în pace? Mi-e teamă, vai, că asta face.

Încă o remarcă, şi am încheiat. Pentru a ridica spiritul modern la înţelegerea problemei, am îndrăznit să introduc în acest capitol portretul acelui gen de om rău pe care-l percepem cel mai lesne drept om rău cu adevărat. Odată însă ce portretul şi-a împlinit menirea, cu cât e dat mai repede uitării, cu atât mai bine. În orice dezbatere despre Infern trebuie să avem statornic înaintea ochilor nu posibila damnare a vrăjmaşilor şi nici pe cea a prietenilor noştri (căci ambele întunecă raţiunea), ci propria noastră damnare. Subiectul acestui capitol nu e soţia sau copilul tău, nici Nero sau Iuda Iscarioteanul — ci tu şi eu.

IX
Durerea animală

> Aşa ca toate fiinţele vii să se numească precum le va numi Adam.
>
> Facerea, 2, 19

> Ca să aflăm ce este natural, trebuie să cercetăm speciile care îşi păstrează starea naturală, nu pe cele care au suferit stricăciune.
>
> ARISTOTEL, *Politica*, I, v, 5

Până aici despre suferinţa umană; în tot acest timp însă, „un vaiet de durere fără vină sfredeleşte cerul". Problema suferinţei animale e înfricoşătoare; nu fiindcă animalele ar fi atât de numeroase (căci, după cum am văzut, durerea nu sporeşte dacă în loc de unul suferă o mulţime), ci fiindcă explicaţia creştină a durerii umane nu poate fi extinsă la durerea animală. Din câte ştim, dobitoacele sunt inapte şi de păcat, şi de virtute: prin urmare, nu pot nici să merite durerea, nici să se-ndrepte cu ajutorul ei. În acelaşi timp, nu trebuie să îngăduim nici o clipă ca problema suferinţei animale să devină centrală în chestiunea suferinţei; nu fiindcă n-ar fi importantă — orice se dovedeşte a fi temei pentru examinarea bunătăţii lui Dumnezeu e fără doar şi poate important —, ci fiindcă iese din orizontul cunoaşterii noastre. Dumnezeu ne-a oferit date

care ne fac capabili, într-o oarecare măsură, să ne înţelegem propria suferinţă: dar nu ne-a oferit asemenea date despre animale. Nu ştim nici de ce au fost create, nici ce sunt, şi tot ce spunem despre ele e speculaţie. Pornind de la doctrina bunătăţii lui Dumnezeu putem deduce cu toată încrederea că *aparenţa* nepăsătoarei cruzimi Divine faţă de regnul animal e o iluzie — iar faptul că unica suferinţă pe care o cunoaştem din sursă sigură (suferinţa noastră) se dovedeşte a nu fi cruzime ne înlesneşte convingerea aceasta. Mai departe, totul e simplă supoziţie.

Putem începe cu respingerea unora din scenariile pesimiste prezentate în primul capitol. Faptul că organismele vegetale „se pradă" unul pe celălalt şi se află într-o stare de „nemiloasă" competiţie nu are nici cea mai mică însemnătate morală. „Viaţa" în sens biologic nu are nimic de a face cu binele şi răul până la apariţia sensibilităţii. Chiar cuvintele „a prăda" şi „nemilos" sunt simple metafore. Wordsworth era încredinţat că fiecare floare „se bucură de aerul pe care îl respiră", dar nu avem temeiuri să credem că avea dreptate. Fără îndoială, organismele vegetale reacţionează la agresiuni altfel decât materia anorganică, dar un trup uman anesteziat reacţionează şi mai diferit, fără ca asemenea reacţii să fie o dovadă de sensibilitate. Avem, de bună seamă, dreptul să vorbim despre moartea sau secerarea unei plante ca despre o tragedie, cu condiţia să fim conştienţi că ne folosim de o metaforă. Una din funcţiile lumii animale şi vegetale ar putea fi aceea de a oferi simboluri pentru

experienţele spirituale. Nu trebuie însă să devenim victime ale metaforelor noastre. O pădure în care jumătate din copaci ar omorî cealaltă jumătate rămâne o pădure foarte „bună": căci bunătatea ei constă în utilitatea şi frumuseţea sa, iar de simţit nu simte.

Întorcându-ne la animale, se ridică trei întrebări. E, mai întâi, chestiunea de fapt: ce suferă animalele? Este, în al doilea rând, chestiunea originii: cum pătrunde boala şi durerea în lumea animală? Şi, în al treilea rând, este chestiunea dreptăţii: cum se poate împăca suferinţa animală cu dreptatea lui Dumnezeu?

1. În ultimă instanţă, răspunsul la prima întrebare este că nu ştim; câteva speculaţii însă ar merita să fie consemnate. Trebuie să începem prin a face o deosebire între animale: căci dacă maimuţa ne-ar putea înţelege, ar fi tare nemulţumită de faptul că e pusă la grămadă cu scoica şi cu râma într-o singură clasă a „animalelor" — şi opusă omului. E limpede că în anumite privinţe maimuţa şi omul sunt mult mai asemănătoare între ele decât e fiecare în raport cu viermele. La capătul de jos al regnului animal nu-i necesar să presupunem nimic care ar aduce cu sensibilitatea. Când fac deosebirea între animale şi plante, biologii nu folosesc sensibilitatea sau locomoţia şi nici vreo altă însuşire din cele asupra cărora s-ar opri în chip firesc un profan. La un anumit nivel totuşi (deşi n-am putea spune unde), sensibilitatea îşi face cu siguranţă apariţia, căci animalele superioare au sisteme nervoase foarte asemănătoare cu

al nostru. Dar la acest nivel trebuie să facem totodată deosebirea între sensibilitate şi conştiinţă. Dacă din întâmplare n-aţi auzit niciodată de această distincţie, mi-e teamă că vi se va părea neaşteptată, dar ea are o mare însemnătate şi ar fi din partea dumneavoastră o nesocotinţă s-o înlăturaţi ca pe un lucru de prisos. Închipuiţi-vă că trei senzaţii se succedă — întâi A, apoi B, apoi C. Când acest lucru vi se întâmplă dumneavoastră, trăiţi experienţa trecerii prin secvenţa ABC. Luaţi aminte însă ce înseamnă asta. Înseamnă că există ceva în dumneavoastră în suficientă măsură exterior lui A pentru a înregistra dispariţia lui A şi în suficientă măsură exterior lui B pentru a înregistra ivirea lui B şi ocuparea locului lăsat liber de către A; precum şi ceva care se recunoaşte pe sine ca fiind identic pe parcursul tranziţiei de la A la B şi de la B la C, astfel încât să poată spune „Am trăit experienţa ABC". Acest ceva este ceea ce eu numesc Conştiinţă sau Suflet, iar procesul pe care l-am descris mai sus reprezintă una dintre dovezile că, deşi fac experienţa timpului, sufletul nu este în întregime „temporal". Cea mai elementară experienţă a succesiunii ABC necesită un suflet care să nu fie el însuşi o simplă succesiune de stări, ci mai degrabă o albie permanentă în care curg diferitele momente ale fluxului de senzaţii şi care se recunoaşte pe sine ca rămânând aceeaşi sub curgerea lor. Aşadar, este aproape sigur că sistemul nervos al unuia dintre animalele superioare îi prezintă acestuia senzaţii succesive. Nu decurge de aici că animalul respectiv ar avea vreun

suflet, ceva care să se recunoască pe sine drept cel ce a avut senzaţia A, cel care are acum senzaţia B şi care înregistrează dispariţia lui B pentru a face loc lui C. Neavând un asemenea „suflet", ceea ce numim experienţa ABC nu are loc defel. Ar exista, în limbaj filozofic, o „succesiune de senzaţii"; adică senzaţiile ar avea loc de fapt în această ordine, iar Dumnezeu ar şti că ele au loc astfel, dar animalul nu. N-ar exista o „percepţie a succesiunii". Asta ar însemna că dacă-i dai unei asemenea făpturi două lovituri de bici se produc într-adevăr două dureri: dar nu există un sine coordonator care să-şi dea seama: „Am avut două dureri". Nici chiar în cazul unei singure dureri nu există sine care să spună: „Mă doare" — căci, dacă ar putea face deosebirea între el însuşi şi senzaţie, între albie şi flux, în suficientă măsură pentru a spune „Mă doare", ar fi capabil totodată să asocieze cele două senzaţii într-o experienţă *a sa*. Descrierea corectă a ceea ce se întâmplă ar fi „Durerea are loc în acest animal"; nu aşa cum spunem în chip obişnuit „Animalul acesta simte durere", căci cuvintele „acesta" şi „simte" strecoară de fapt supoziţia că este vorba de un „sine", de un „suflet" sau de o „conştiinţă" stând deasupra senzaţiilor şi organizându-le într-o experienţă aşa cum facem noi. Recunosc că nu ne putem închipui o asemenea sensibilitate lipsită de conştiinţă: nu fiindcă n-am avea niciodată parte de ea, ci fiindcă atunci când avem parte spunem despre noi că suntem „inconştienţi". Şi pe drept cuvânt. Faptul că animalele reacţionează la durere, în mare, ca şi noi nu e, firește,

o dovadă că sunt conştiente; căci noi putem reacţiona şi sub cloroform, ba chiar răspundem la întrebări în somn.

Cât de departe se întinde pe scara animală o atare sensibilitate inconştientă n-am habar. Este cu siguranţă greu de presupus că maimuţele, elefantul şi animalele domestice superioare nu au, într-un grad oarecare, un sine sau un suflet care adună laolaltă experienţele, dând naştere unei individualităţi rudimentare. Mare parte însă din ceea ce pare a fi suferinţă animală nu e neapărat suferinţă într-un sens real, oricare ar fi acesta. S-ar putea ca noi să fim aceia care i-am născocit pe „suferinzi" prin „eroarea patetică" de a găsi la dobitoace un sine pentru care nu există cu adevărat dovezi.

2. Generaţiile anterioare au putut considera că originea suferinţei animale se află în Căderea omului — întreaga lume a fost contaminată de răzvrătirea ruinătoare a lui Adam. Astăzi acest lucru e cu neputinţă, căci avem motive întemeiate să credem că animalele au existat mult înaintea omului. Apucătura carnivoră, cu tot ce înseamnă ea, este mai veche decât omenirea. Nu putem însă, odată ajunşi aici, să nu ne amintim de o anume istorie sacră ce a beneficiat de o credinţă larg împărtăşită în sânul Bisericii, deşi n-a fost niciodată inclusă în dogme, şi care pare a fi cuprinsă în mai multe din spusele Domnului, ale lui Pavel şi ale lui Ioan — mă refer la istoria potrivit căreia omul n-a fost cea dintâi făptură care s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu, ci o altă fiinţă, de dinaintea lui şi mai puternică, a inau-

gurat de mult apostazia, fiind acum prinţ al întunericului şi (semnificativ) Domn al lumii acesteia. Unii ar vrea să excludă toate aceste elemente din învăţătura Domnului Nostru: ba chiar se poate susţine că, atunci când S-a golit de slava Sa, El S-a smerit totodată pentru a împărtăşi, ca om, superstiţiile curente ale vremii Sale. Şi cred că, de bună seamă, Cristos întrupat nu era atotştiutor — fie şi numai pentru că un creier omenesc nu putea fi pesemne vehiculul conştiinţei atotştiutoare, iar a spune că gândirea Domnului Nostru nu era condiţionată în chip real de dimensiunea şi configuraţia creierului Său ar putea însemna tăgăduirea întrupării reale şi alunecarea în docetism. Astfel, dacă Domnul Nostru ar fi subscris vreunei afirmaţii ştiinţifice sau istorice pe care o ştim neadevărată, asta nu mi-ar clătina credinţa în divinitatea Sa. Doctrina privitoare la existenţa şi căderea Satanei nu face parte dintre acele lucruri pe care le ştim neadevărate: ea contrazice nu faptele descoperite de savanţi, ci doar vagul „climat de opinie" în care, din întâmplare, trăim. Iar eu am o părere foarte proastă despre „climatul de opinie". Fiecare ştie că în propria lui specialitate orice descoperire şi orice eroare îndreptată este opera celor ce ignoră „climatul de opinie".

Mi se pare, aşadar, o supoziţie rezonabilă aceea că o puternică forţă creată acţiona deja în direcţia răului în universul material, sau în sistemul solar, sau măcar pe planeta Pământ, înainte chiar ca omul să fi apărut pe scenă: şi că atunci când a căzut, omul a fost ispitit de cineva. Ipoteza aceasta nu este introdusă ca

o generală „explicație a răului": ea oferă doar o aplicare mai largă principiului potrivit căruia răul provine din folosirea abuzivă a liberului-abitru. Dacă există o asemenea forță, și eu cred asta, ea a putut corupe făptura animală înainte de apariția omului. Răul intrinsec al lumii animale rezidă în faptul că animalele, sau unele dintre ele, trăiesc lichidându-se unul pe celălalt. Nu voi admite ca pe un rău faptul că și plantele fac la fel. Coruperea animalelor de către Satana ar fi, așadar, analogă cu coruperea omului de către el. Căci una din urmările căderii omului a fost aceea că animalitatea sa a căzut înapoi din umanitatea la care fusese ridicată, dar care n-o mai putea ține în frâu. În același fel, animalitatea a putut fi îndemnată să alunece înapoi către felul de a fi propriu vegetalelor. E adevărat, desigur, că enorma mortalitate datorată faptului că multe animale trăiesc pe spinarea animalelor e cumpănită, în natură, de o imensă natalitate, și poate părea că, dacă toate animalele ar fi fost erbivore și sănătoase, ele ar fi pierit practic de foame ca urmare a propriei lor înmulțiri. Cred însă că fecunditatea și mortalitatea sunt fenomene corelative. Poate că nu era nevoie de un asemenea exces al impulsului sexual: Domnul lumii acesteia l-a închipuit ca pe un răspuns la apucătura carnivoră — un dublu plan pentru asigurarea unei maxime cantități de suferință. Dacă vi se pare mai puțin revoltător, puteți spune că „forța vieții" este coruptă de o ființă angelică nefastă. Înțelesul e același: dar mie mi se pare mai lesne de crezut într-un mit cu zei și cu demoni decât în-

tr-unul cu substantive abstracte ipostaziate. Şi, la urma urmei, mitologia noastră e poate mai aproape de adevărul literal decât credem noi. Să nu uităm că Domnul Nostru atribuie într-un rând boala ce-l loveşte pe om nu mâniei lui Dumnezeu, nu naturii, ci în chip extrem de explicit Satanei.[1]

Dacă ipoteza amintită merită să fie luată în considerare, la fel e şi întrebarea dacă omul, la ivirea lui pe lume, nu era menit deja să împlinească o funcţie mântuitoare. Omul poate şi azi să facă miracole cu animalele: câinele şi pisica mea trăiesc laolaltă în casă şi lucrul pare să le placă. A fost poate una din funcţiile omului să aducă pacea între animale, şi dacă nu s-ar fi dat de partea duşmanului, ar fi reuşit poate într-o măsură cu neputinţă de imaginat astăzi.

3. În fine, este chestiunea dreptăţii. Am văzut că avem temeiuri să socotim că nu toate animalele suferă aşa cum credem noi: unele însă, cel puţin, arată de parcă ar avea un sine — ce-i de făcut cu aceste nevinovate fiinţe? Şi am văzut că putem da crezare ideii potrivit căreia durerea animală nu e produsă de Dumnezeu, ci a început din voinţa malefică a Satanei şi a fost dusă mai departe de dezertarea omului de la menirea sa: totuşi, dacă Dumnezeu n-a produs-o, a îngăduit-o, şi atunci, iarăşi, ce-i de făcut cu aceste nevinovate fiinţe? Am fost prevenit să nu care cumva să ridic problema nemuririi animalelor, ca să nu fiu aşezat „în rând cu toate fetele

[1] Luca, 13, 16.

bătrâne"[2]. N-am nimic de obiectat împotriva acestei companii. Cred că nici virginitatea, nici bătrâneţea nu au nimic demn de dispreţ, iar câteva din minţile cele mai ascuţite pe care le-am întâlnit erau adăpostite în trupuri de fată bătrână. Nu mă impresionează nici întrebări glumeţe precum: „Ce-ai să te faci cu toţi ţânţarii?" — la care trebuie răspuns cu acelaşi ton, arătând că dacă ce-i mai rău trebuie să i se-ntâmple celui mai rău, un rai pentru ţânţari s-ar combina de minune cu un iad pentru oameni. O obiecţie mai serioasă este tăcerea absolută cu care e înconjurată în Scriptură şi în tradiţia creştină chestiunea nemuririi animalelor; dar obiecţia ar fi fatală numai dacă revelaţia creştină şi-ar fi arătat câtuşi de puţin intenţia de a fi un *système de la nature* având răspuns la toate întrebările. Nici vorbă însă de aşa ceva: vălul a fost sfâşiat într-un loc — unul singur — pentru a dezvălui necesităţile noastre practice imediate, nu pentru a ne satisface curiozitatea intelectuală. Dacă animalele ar fi de fapt nemuritoare, e improbabil, potrivit metodei de dezvăluire a lui Dumnezeu, ca El să ne fi revelat acest adevăr. Chiar şi nemurirea noastră e o doctrină ivită târziu în istoria iudaismului. Argumentul tăcerii e, prin urmare, foarte slab.

Adevărata dificultate de a ne închipui cele mai multe animale drept nemuritoare este că nemurirea nu prea are înţeles pentru o făptură neînzestrată cu „conştiinţă" în sensul

---

[2] Dar şi cu J. Wesley, *Sermon*, LXV, *The Great Deliverance*.

explicat mai sus. Dacă viaţa unei şopârle e o succesiune de senzaţii, ce-ar trebui să înţelegem când spunem că Dumnezeu poate rechema la viaţă şopârla care a murit astăzi?

Ea nu se va recunoaşte ca aceeaşi şopârlă; senzaţiile plăcute ale oricărei şopârle care ar trăi după moartea sa ar fi tot atât de mult, sau de puţin, o recompensă pentru suferinţele sale pământeşti (în caz că acestea au existat), ca şi cele ale reînviatului său — era să spun „sine", dar tocmai că şopârla pesemne n-are sine. Lucrul pe care am încercat să-l spunem bazându-ne pe această ipoteză nu se lasă nici măcar rostit. Admit, aşadar, că nu există problema nemuririi pentru făpturile înzestrate numai cu sensibilitate. Iar dreptatea şi milostenia nu pretind nici ele ca această problemă să existe, căci asemenea făpturi nu trăiesc experienţa durerii. Sistemul lor nervos le furnizează toate *literele* D, E, R, U, E, R, dar întrucât nu pot citi nu vor fi niciodată în stare să le asambleze în cuvântul DURERE. Or, toate animalele se *pot* afla în această stare.

Totuşi, dacă puternica noastră convingere că animalele superioare — şi mai cu seamă cele pe care le domesticim — au o conştiinţă reală, deşi rudimentară fără îndoială, dacă aşadar această convingere nu e o iluzie, destinul lor reclamă o considerare ceva mai atentă. Eroarea pe care trebuie s-o evităm este aceea de a le privi în ele însele. Omul trebuie înţeles numai în relaţia sa cu Dumnezeu. Animalele trebuie înţelese numai în relaţia lor cu omul şi, prin el, cu Dumnezeu. Să atragem aici atenţia asupra uneia din acele excrescenţe

neschimbate ale gândirii ateiste ce supraviețuiește adesea în cugetul credincioșilor moderni. Ateii privesc, firește, coexistența omului și a animalelor drept un rezultat pur contingent al interacțiunii unor fapte biologice; iar domesticirea unui animal drept o intervenție pur arbitrară a unei specii asupra alteia. Animalul „real" sau „natural" e pentru ei animalul sălbatic, cel domestic fiind ceva artificial sau nenatural. Un creștin însă nu trebuie să gândească astfel. Omul a fost menit de Dumnezeu să stăpânească asupra animalelor, și orice ar face un om unui animal reprezintă fie o exercitare legitimă, fie o folosire abuzivă și profanatoare a unei autorități acordate prin drept Divin. Animalul domestic este, prin urmare, în sensul cel mai adânc, singurul animal „natural" — singurul pe care-l aflăm în locul ce i se cuvine, și pe animalul domestic trebuie să ne întemeiem doctrina privitoare la animale. Să observăm deci că, în măsura în care animalul domestic are un sine cu adevărat sau o personalitate, el datorează acest lucru în exclusivitate stăpânului său. Dacă un bun câine ciobănesc pare „aproape uman" e fiindcă un bun păstor l-a făcut astfel. Am remarcat deja forța misterioasă a cuvântului „în". Nu cred că în Noul Testament toate sensurile acestui cuvânt sunt identice, astfel încât omul este *în* Cristos și Cristos este *în* Dumnezeu și Duhul Sfânt *în* Biserică și de asemenea *în* persoana credinciosului în exact același înțeles. Sensurile în cauză pot să rimeze sau să-și corespundă mai degrabă decât să reprezinte un singur sens. Voi spune

acum — fiind însă gata să accept îndreptările adevăraţilor teologi — că există poate un sens, dacă nu identic, corespunzător cu acestea, în care acele animale care ajung să aibă un sine sunt *în* stăpânii lor. Asta nu înseamnă că trebuie să vă închipuiţi un animal în sine, să numiţi rezultatul acestei închipuiri persoană şi să vă întrebaţi apoi dacă Dumnezeu va înălţa şi va binecuvânta acest *rezultat*. Trebuie să ţineţi seama de întregul context *în* care animalul îşi dobândeşte sinele — adică „Gospodarul cel bun şi gospodina cea bună crescându-şi copiii şi animalele în căminul cel bun". Acest context integral poate fi privit ca un „trup" în sens paulin (sau în sens apropiat sub-paulin); şi cine ar putea prezice cât din acest „trup" poate fi înălţat odată cu gospodarul cel bun şi gospodina cea bună? Atât, pesemne, cât este necesar nu doar pentru gloria lui Dumnezeu şi pentru beatitudinea perechii umane, ci pentru acea anume glorie şi acea anume beatitudine etern colorate de acea anume experienţă trăită pe pământ. Şi în acest chip mi se pare că este cu putinţă ca anumite animale să aibă nemurire, nu în ele însele, ci în nemurirea stăpânilor lor. Iar dificultatea privind identitatea personală la o făptură ce abia dacă are personalitate dispare când făptura este considerată astfel în contextul său potrivit. Dacă întrebaţi, despre un animal crescut astfel ca membru al întregului Trup al căminului, unde-i sălăşluieşte identitatea personală, răspund: „Acolo unde a sălăşluit dintotdeauna; chiar în viaţa pământească — în relaţia sa cu Trupul şi, mai cu seamă, cu stă-

pânul care e capul acelui Trup." Cu alte cuvinte, omul își va ști câinele: câinele își va ști stăpânul și, știindu-l, va *fi* el însuși. A întreba dacă ar trebui să se *cunoască* pe sine, în oricare alt mod, ar reprezenta probabil a pune o întrebare fără nici un înțeles. Animalele nu sunt așa, și nici nu vor să fie.

Imaginea bunului câine ciobănesc în căminul cel bun zugrăvită de mine nu acoperă, firește, animalele sălbatice și nici animalele domestice maltratate (un subiect încă și mai urgent). Ea este însă, în intenție, numai o ilustrare extrasă dintr-un exemplu privilegiat — singurul, de altfel, normal și nepervertit, după mine — privitor la principiile generale ce trebuiesc respectate în configurarea unei teorii a resurecției animale. Creștinii au dreptate, cred, când ezită să atribuie nemurire animalelor, din două motive. Mai întâi, fiindcă se tem că atribuind dobitoacelor un „suflet" în deplinul înțeles al cuvântului pun în umbră deosebirea dintre animal și om care pe cât e de tranșantă în dimensiunea spirituală pe atât e de confuză și de problematică în cea biologică. Iar în al doilea rând, o fericire viitoare asociată cu viața prezentă a animalului doar ca o compensare pentru suferință — atâtea și atâtea vremi de aur pe pășunile raiului ca „răsplată" pentru atâția și atâția ani de tras la jug — pare o stângace afirmare a bunătății Divine. Fiind supuși greșelii, ni se întâmplă adesea să lovim un copil sau un animal fără intenție, iar apoi să nu mai putem decât „s-o dregem" cu o mângâiere sau cu o trufanda. Nu este însă o dovadă de pioșenie să ne în-

chipuim că atotştiinţa acţionează astfel — ca şi cum Dumnezeu a călcat animalele pe coadă în întuneric, dregând apoi lucrurile cât a putut de bine! Nu reuşesc să văd lovitura de maestru într-o atare cârpăceală; oricare ar fi răspunsul, el trebuie să fie mai de soi. Teoria pe care o propun încearcă să ocolească ambele obiecţii. Ea face din Dumnezeu centrul universului, iar din om centrul subordonat al vieţii pământeşti: animalele nu sunt coordonate omului, ci subordonate lui, destinul lor fiind perfect legat de al său. Iar nemurirea derivată propusă pentru ele nu este o simplă *amende** sau simplă compensaţie: e parte integrantă din noul cer şi din noul pământ, organic legată de întregul proces dureros al căderii şi mântuirii lumii.

Când presupun că personalitatea animalelor domestice e în mare măsură un dar al omului — că simpla lor sensibilitate renaşte ca suflet în noi, aşa cum simplul nostru suflet renaşte ca spirit în Cristos — presupun, firește, că numai foarte puţine animale aflate în starea lor sălbatică ajung de fapt la „sine" sau la *ego*. Dar dacă unele ajung şi dacă e plăcut bunătăţii lui Dumnezeu ca ele să trăiască iar, nemurirea lor va fi legată şi de om — de astă dată nu de stăpânul individual, ci de umanitate. Asta înseamnă că dacă, într-o situaţie oarecare, valoarea cvasispirituală atribuită tradiţional de om animalului (cum ar fi „inocenţa" mielului sau semnul regal al leului) are un temei real în firea acestuia din

---

* Recunoaştere a greşelii (*fr.*). (*N. t.*)

urmă, nefiind doar arbitrară sau accidentală, atunci în virtutea *acestei* înzestrări, sau mai cu seamă în virtutea ei, este de aşteptat ca animalul să-l servească pe omul aflat mai presus şi să facă parte din „suita" lui. Sau, dacă însuşirea tradiţională este cu totul eronată, viaţa paradiziacă a animalului[3] ar avea loc în virtutea efectului real, dar necunoscut, pe care l-a avut de fapt asupra omului în cursul istoriei sale întregi: căci dacă, într-un sens *oarecare* (nu spun într-un sens literal), cosmologia creştină este adevărată, atunci tot ce există pe planeta noastră este legat de om, şi chiar făpturile care s-au stins înainte de apariţia omului sunt văzute în adevărata lor lumină doar atunci când le privim drept vestitori ai omului.

Când vorbim despre făpturi atât de îndepărtate de noi cum sunt animalele sălbatice şi cele preistorice, nu ştim deloc despre ce vorbim. S-ar putea ca ele să nu aibă nici un sine şi nici o suferinţă. S-ar putea chiar ca fiecare specie să aibă un sine colectiv — ca leoninul, nu leii, să fi luat parte la truda creaţiei şi să urmeze a intra în restaurarea tuturor lucrurilor. Şi, de vreme ce nu ne putem închipui nici propria noastră viaţă veşnică, cu atât mai puţin ne putem închipui viaţa pe care dobitoacele o pot avea în calitatea lor de „parteneri" ai noştri. Dacă un leu de pe pământ

---

[3] Adică participarea la viaţa paradiziacă a omului *în* Cristos *întru* Dumnezeu; a propune o „viaţă paradiziacă" pentru animalul *ca atare* este pesemne ceva lipsit de sens.

ar putea citi profeţia cum că într-o bună zi va mânca fân asemeni boului, el ar privi-o ca pe o descriere nu a paradisului, ci a infernului. Şi dacă în leu nu se află nimic altceva decât sensibilitatea carnivoră, atunci el este inconştient, iar „supravieţuirea" sa nu are nici un înţeles. Dacă există însă un sine leonin rudimentar, Dumnezeu îi poate da şi acestuia un „trup" după plăcerea Lui — un trup nemaitrăind din devorarea mielului, şi totuşi din plin leonin în sensul că exprimă întreaga energie şi splendoare şi triumfătoare forţă care sălăşluiau în leul vizibil pe acest pământ. Cred, dacă nu mă înşel cumva, că profetul a folosit o hiperbolă orientală când a spus că leul şi mielul vor *sta alături* împreună. Ar cam fi o neobrăzare din partea mielului. A pune astfel laolaltă lei şi miei ar însemna (afară doar de unele rare Saturnalii celeste care răstoarnă cu susu-n jos întreaga fire) acelaşi lucru ca a nu avea nici lei, nici miei. Cred că, odată ce va fi încetat să fie primejdios, leul va fi în continuare înfiorător: ba chiar că vom vedea atunci pentru întâia oară cu adevărat colţii şi ghearele faţă de care cele de astăzi sunt doar imitaţii stângace şi în chip satanic pervertite. Prezent are să fie şi ceva din tremurul coamei de aur: iar bunul Duce o să spună adesea: „Să mai ragă o dată."

X

Paradisul

Dar e nevoie
Să crezi orbește. Liniște, voi toți.
Să plece-acei' ce cred că-ncerc să fac
Un lucru neângăduit.

SHAKESPEARE, *Poveste de iarnă**

Adâncit în mila-ți lasă-mă să mor
De moartea cea dorită de orice suflet viu.

COWPER, din *Madame Guion*

„Căci socotesc — a spus Sf. Pavel — că pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea care ni se va descoperi."[1] Dacă așa stau lucrurile, o carte despre suferință care nu suflă o vorbă despre paradis lasă deoparte aproape o întreagă latură a problemei. Scriptura și tradiția pun de obicei în balanță bucuriile din cer cu suferințele de pe pământ, și nici o rezolvare a problemei durerii care nu face așa nu poate fi numită creștină. Ne simțim în zilele noastre tare stingheri până și să pomenim de paradis. Ne temem să fim batjocoriți pe tema „laptelui și mierii care curg în rai" și să ni se spună că încercăm să ne „sustragem" de la îndatorirea de a face lumea fericită aici și acum, visând la o lume fericită

* Actul V, scena 3, trad. rom. Ion Vinea, în Shakespeare, *Opere*, XI, EPLA, 1963. (*N. t.*)

[1] Romani, 8, 18.

aiurea. Dar „laptele și mierea care curg în rai" fie există, fie nu. Dacă nu există, creștinismul e fals, căci această doctrină e prinsă în țesătura sa. Dacă există, atunci adevărul acesta, ca și oricare altul, trebuie privit în față, fie că e util sau nu în adunări politice. Pe de altă parte, ne temem că paradisul e o momeală și că dacă ni-l facem țel ne pierdem pe dată dezinteresul. Nu e așa. Paradisul nu oferă nimic din ceea ce poate dori un suflet năimit. E bine să le spui celor cu inima curată că-L vor vedea pe Dumnezeu, căci numai cei cu inima curată vor asta. Există recompense neîntinate de mobiluri. Dragostea unui bărbat pentru o femeie nu e interesată fiindcă vrea s-o ia de soție, nici dragostea sa de poezie nu e interesată fiindcă vrea s-o citească, nici dragostea de exercițiu fizic nu-i mai puțin dezinteresată fiindcă vrea să alerge, să facă sărituri și să se plimbe. Prin definiție, dragostea caută să se bucure de obiectul îndrăgit.

Poate credeți că mai există un motiv al tăcerii cu care înconjurăm paradisul — anume că nu-l dorim cu adevărat. Dar asta poate fi o amăgire. Ceea ce urmează să spun aici e pur și simplu o părere personală, lipsită de sprijinul oricărei autorități, pe care o supun judecății unor mai buni creștini și a unora mai învățați ca mine. A fost o vreme când credeam că nu ne dorim cerul; mai adesea însă mă întreb dacă, în adâncul inimii noastre, am dorit vreodată altceva. Ați remarcat pesemne că acele cărți pe care le iubiți cu adevărat sunt ținute laolaltă de un fir tainic. Știi foarte bine care e însușirea comună care te face să le iubești, dar n-o poți trece în cuvinte: cei mai mulți

dintre prietenii tăi însă n-o văd deloc şi se miră adesea de ce plăcându-ţi una îţi place neapărat şi cealaltă. Sau ai privit un peisaj care-ţi părea că-ntruchipează tot ce ai căutat de-a lungul unei vieţi; te-ai întors apoi către prietenul ce-ţi sta alături şi părea să vadă ce vedeai şi tu — dar de la primele cuvinte între voi se cască un abis şi îţi dai seama că peisajele înseamnă pentru el cu totul altceva, că viziunea pe care o urmăreşte e străină şi că puţin îi pasă de sugestia inefabilă care pe tine te entuziasmează. Chiar şi în îndeletnicirile noastre favorite, n-au existat oare dintotdeauna anumite atracţii secrete de care ceilalţi, în chip straniu, n-au habar — ceva, nu chiar identic, dar stând mereu să urce din mirosul lemnului tăiat care pluteşte în atelier sau din acel clipocit al apei care izbeşte în barcă? Nu s-au născut oare toate prieteniile de o viaţă în clipa când ai întâlnit în fine o altă făptură omenească în care licăreşte (stins însă şi nesigur, chiar şi în cei mai buni) acel ceva pe care te-ai născut dorindu-l şi pe care, sub iureşul altor dorinţe şi în fiece clipă de tăcere a patimilor gălăgioase, zi şi noapte, an după an, de mic copil şi până la bătrâneţe, l-ai căutat, pândit şi ascultat? Acest ceva n-a fost nicicând *al tău*. Toate lucrurile care ţi-au stăpânit vreodată sufletul n-au fost decât semne ale lui — amăgitoare licăriri, făgăduieli niciodată împlinite, ecouri pierind îndată ce ţi-au atins auzul. Dacă însă ar fi să se arate cu adevărat — dacă s-ar auzi vreodată un ecou care în loc să piară ar creşte în chiar inima sunetului —, ai recunoaşte-o. Dincolo de orice

îndoială, ai spune: „Iată în sfârşit lucrul pentru care am fost făcut." Nu ne putem povesti unul altuia despre el. El e pecetea secretă a fiecărui suflet, dorinţa ce nu poate fi împărtăşită şi nici domolită, e lucrul pe care l-am dorit înainte de a ne fi întâlnit soţia sau de a ne fi făcut prieteni sau de a ne fi ales o meserie şi pe care îl vom dori încă pe patul morţii, când cugetul nu mai ştie nici de soaţă, nici de prieteni, nici de meserie. Câtă vreme suntem, este şi el. Dacă îl pierdem, pierdem totul.[2]

Pecetea de pe fiecare suflet poate fi un produs al eredităţii şi al mediului, dar asta înseamnă doar că ereditatea şi mediul fac parte din instrumentul cu care Dumnezeu creează un suflet. Eu cercetez nu în ce fel, ci de ce face El fiece suflet unic. Dacă n-ar fi avut ce face cu toate diferenţele astea, nu văd de ce a trebuit să creeze mai multe suflete în loc de unul singur. Fii sigur că ascunzişurile persoanei tale nu sunt o taină pentru El; şi într-o bună zi vor înceta să fie şi pentru tine o taină. Tiparul în care se toarnă o cheie e un lucru de mirare celui ce n-a văzut în viaţa lui o cheie: şi cheia însăşi este de mirare celui ce n-a văzut vreodată un zăvor. Sufletul tău are un chip ciudat fiindcă e-un gol făcut anume să se potrivească cu o protuberanţă din infinita suprafaţă a substanţei Divine, sau o cheie făcută

---

[2] Nu vreau să spun, firește, că dorinţele nepieritoare, pe care Creatorul ni le-a sădit în suflet fiindcă suntem oameni, trebuie confundate cu darurile făcute de Sfîntul Duh celor ce se află în Cristos. Nu trebuie să ne închipuim că suntem sfinţi fiindcă suntem oameni.

să descuie una din uşile casei cu mai multe încăperi. Căci nu umanitatea în abstract e aceea care trebuie mântuită, ci tu — tu, cititorul individual, John Stubbs sau Janet Smith. Fericite şi norocoase făpturi, ochii voştri îl vor contempla, nu ai altora! Tot ceea ce sunteţi, afară de păcate, este menit, în caz că-L veţi lăsa pe Dumnezeu să meargă pe căile Lui bune, unei adânci mulţumiri. Năluca cea stricată „părea fiecărui bărbat a fi întâia dragoste" fiindcă era o amăgire. Dumnezeu însă va părea să fie pentru fiece suflet întâia iubire fiindcă El este întâia iubire. Locul tău în ceruri îţi va părea făcut anume pentru tine, fiindcă ai fost făcut pentru el — punct cu punct, aşa cum e făcută mănuşa pentru mână.

Din această perspectivă abia, putem înţelege infernul în aspectul său de privaţiune. Întreaga viaţă, un extaz de neatins ţi-a plutit împrejur, conştiinţa neputând să-l prindă. Va veni ziua când te vei trezi şi vei descoperi că, depăşind orice nădejde, l-ai atins, sau că-l puteai atinge, dar l-ai pierdut pe veci.

Concepţia aceasta despre perla de mare preţ poate părea primejdios de personală şi de subiectivă, dar nu este. Lucrul despre care vorbesc nu este o experienţă. Tot ce-ai trăit a fost doar experienţa *dorinţei* sale. Lucrul în sine n-a fost niciodată întruchipat într-un gând, într-o imagine sau într-un sentiment. El ţi-a cerut întotdeauna să ieşi din tine însuţi. Iar de nu vrei s-o faci spre a-l urma, dacă te aşezi să meditezi la propria-ţi dorinţă şi te apuci să o dezmierzi, dorinţa însăşi o să-ţi scape. „Poarta către viaţă se deschide în ge-

nere în urma noastră" și „singura înțelepciune" pentru cel „bântuit de mireasma trandafirilor nevăzuți este de a acționa"[3]. Focul acesta tainic se stinge când îți umfli bojocii: hrănește-l cu improbabilul combustibil al dogmei și al eticii, întoarce-i spatele și vezi-ți de îndatoriri, iar el va scăpăra. Lumea este aidoma unui tablou cu un fundal de aur în care noi suntem personaje. Până ce nu ieși din planul pânzei în vasta dimensiune a morții nu poți vedea aurul. Avem însă memoria lui. Pentru a schimba metafora, bezna nu e chiar totală. Are fisuri. La răstimpuri, scena de zi cu zi, cu tainele ei, vădește măreție.

Asta-i părerea mea; și e, poate, greșită. Poate că tainica dorință ține și ea de Omul Vechi și trebuie răstignită înaintea sfârșitului. Dar părerea aceasta reușește să se sustragă tăgăduirii printr-un ciudat artificiu. Dorința — și încă mai mult satisfacția — a refuzat întotdeauna să fie pe deplin prezentă într-o experiență, oricare ar fi ea. Cu orice ai încerca s-o identifici, se dovedește că nu de asta-i vorba, ci de altceva: așa se face că răstignirea sau transformarea, în orice grad ar fi realizate, nu pot să treacă dincolo de ceea ce dorința ne împinge să anticipăm. Iar dacă această părere nu este adevărată, adevărat este ceva mai bun. Însă „ceva mai bun" — nu experiența asta sau cealaltă, ci dincolo de ea — este aproape definiția lucrului pe care caut să-l descriu.

Lucrul după care tânjești îți cere să te desfaci de sine. Chiar și dorința pentru acel lucru

---

[3] George Macdonald, *Alec Forbes*, cap. XXXIII.

trăiește numai dacă-l abandonezi. Aceasta este legea fundamentală: sămânța moare ca să trăiască, trebuie să te pui în joc fără a aștepta răsplata, cel ce-și pierde sufletul și-l va mântui. Dar viața seminței, aflarea răsplății, mântuirea sufletului sunt tot atât de adevărate ca și sacrificiul preliminar. De aceea se spune adevărat despre cer că „în cer nu este posesiune. Oricine s-ar încumeta să numească ceva al lui ar fi de îndată aruncat în iad și ar deveni un spirit rău."[4] Dar mai este spus: „Biruitorului [...] îi voi da o pietricică albă, și pe pietricică scris un nume nou, pe care nimeni nu-l știe decât primitorul."[5] Ce poate să fie mai al tău decât acest nou nume care rămâne, chiar și în eternitate, o taină între tine și Dumnezeu? Și ce să înțelegem că înseamnă această taină? De bună seamă că fiecare dintre cei mântuiți va cunoaște și va prețui veșnic o latură anume a frumuseții Divine mai bine decât o poate face orice altă făptură. De ce altceva au fost create persoanele, de nu pentru ca Dumnezeu, care le iubește pe toate, s-o iubească pe fiecare altfel? Iar diferența aceasta, departe de a păli, umple de sens iubirea pe care făpturile preafericite și-o poartă una alteia, comunitatea sfinților. Dacă toți ar trăi întâlnirea cu Dumnezeu la fel și I-ar răspunde cu o identică închinare, cântecul Bisericii triumfătoare ar fi lipsit de armonie, ar fi o orchestră în care toate instrumentele ar cânta aceeași notă. Aristotel ne-a spus că o cetate este

---

[4] *Theologia Germanica*, Ll.

[5] Apocalipsa, 2, 17.

o unitate de diverşi[6], iar Sf. Pavel că trupul e o unitate de mai multe mădulare[7]. Paradisul e o cetate, şi un Trup, fiindcă preafericiţii rămân veşnic deosebiţi: o societate, fiindcă fiecare are ceva de spus tuturor celorlalţi — veşti proaspete, mereu proaspete despre „Dumnezeul Meu" pe care fiecare Îl află în Acela pe care toţi Îl slăvesc ca „Dumnezeu al Nostru". Căci, fără îndoială, încercarea mereu încununată de succes, deşi niciodată de un succes deplin, a fiecărui suflet de a-şi împărtăşi viziunea unică tuturor celorlalte suflete (cu mijloace faţă de care arta şi filozofia pământească sunt doar stângace imitaţii) face şi ea parte dintre ţelurile în vederea cărora a fost creată persoana.

Fiindcă unitatea nu poate exista decât între deosebiţi; şi, pesemne, din această perspectivă întrezărim ceva din înţelesul tuturor lucrurilor. Panteismul este un crez nu atât fals, cât iremediabil depăşit. Cândva, înaintea creaţiunii, ar fi fost adevăr în spusa că totul este Dumnezeu. Dumnezeu însă a creat: El a făcut ca lucrurile să fie diferite de El pentru ca, diferite fiind, să poată să înveţe a-L iubi şi să realizeze unitatea în loc de simpla uniformitate. De aceea S-a şi pus în joc fără gândul răsplăţii. Chiar în cadrul creaţiei putem spune că materia neînsufleţită, lipsită de voinţă, e una cu Dumnezeu într-un sens în care omul nu e. Nu este însă ţelul lui Dumnezeu ca noi să ne întoarcem la acea identitate veche (cum ar dori-o poate unii mistici păgâni), ci să înaintăm spre maxima diferenţiere ce-ar urma

---

[6] *Politica*, II, 2, 4.

[7] 1 Corinteni, 12, 12–30.

să ne reunească cu El într-un chip mai înalt. Chiar şi în sânul Celui Sfânt nu e de ajuns ca Logosul *să fie* Dumnezeu, el trebuie să fie *cu* Dumnezeu. Tatăl dă naştere în eternitate Fiului, iar Duhul Sfânt purcede de aici: dumnezeirea introduce distincţii în sine însăşi, astfel încât unirea iubirilor reciproce să treacă dincolo de simpla unitate aritmetică sau de identitatea cu sine.

Caracterul veşnic distinct al fiecărui suflet — taina ce face din unirea fiecărui suflet cu Dumnezeu o specie în sine — nu va abroga însă niciodată legea ce interzice posesiunea în cer. Cât priveşte făpturile asemeni lui, credem că fiecare suflet va dărui de-a pururi tuturor celorlalte ceea ce primeşte. Iar despre Dumnezeu, trebuie să ne amintim că sufletul e doar un gol pe care Dumnezeu îl umple. Unirea sa cu Dumnezeu este, prin definiţie aproape, un abandon de sine fără de sfârşit — o deschidere, o dezvelire, o încredinţare a sinelui. Un spirit binecuvântat e un tipar din ce în ce mai primitor pentru metalul plin de strălucire ce se toarnă în el, un trup din ce în ce mai dezvelit sub vâlvătaia de amiază a unui soare spiritual. Nu trebuie să ne gândim că nevoia de ceva analog cuceririi de sine va lua sfârşit vreodată, sau că viaţa veşnică nu va fi totodată moarte veşnică. În acest sens, aşa cum pot exista plăceri în iad (ferească Dumnezeu de ele), poate exista şi ceva nu tocmai diferit de durere în cer (deie Dumnezeu s-avem curând parte de ea).

Fiindcă dacă atingem undeva un ritm nu doar al întregii creaţiuni, ci al întregii fiinţe,

e în dăruirea de sine. Fiindcă Logosul veşnic se dăruieşte pe Sine în chip de sacrificiu; şi asta nu numai pe Golgota. Fiindcă atunci când a fost răstignit, El „a făcut în vremea aspră din teritoriile Sale îndepărtate aceea ce făcuse acasă în slavă şi cu bucurie"[8]. De dinainte de întemeierea lumii, El încredinţează întru ascultare Dumnezeirea dăruită, Dumnezeirii care dăruieşte. Şi după cum Fiul preaslăveşte pe Tatăl, aşa şi Tatăl preaslăveşte pe Fiu.[9] Şi, cu smerenie, cum se cuvine unui laic, eu cred că s-a spus cu adevăr că „Dumnezeu nu Se iubeşte ca Dumnezeu, ci ca Bunătate; iar dacă ar fi existat ceva mai bun ca Dumnezeu, El l-ar fi iubit pe acela, nu pe Sine"[10]. De la cel dintâi până la cel de pe urmă, sinele există pentru a te desface de el, iar prin această desfacere el devine sine mai cu adevărat, de care te desfaci apoi mai mult, şi aşa de-a pururi. Aceasta nu e o lege a cerului de care putem scăpa rămânând legaţi de cele pământeşti, nici o lege pământească de care putem scăpa prin mântuire. Ceea ce e-n afara dăruirii de sine nu-i nici pământul, nici natura, nici „viaţa obişnuită", e pur şi simplu iadul, şi numai el. Totuşi, până şi iadul îşi trage câtimea de realitate din această lege. Crâncena întemniţare în sine nu este însă decât contrariul dăruirii de sine, care-i realitatea absolută; forma negativă pe care bezna de afară o împrumută

---

[8] George Macdonald, *Unspoken Sermons: 3rd Series*, pp. 11, 12.

[9] Ioan, 17, 1, 4, 5.

[10] *Theol. Germ.*, XXXII.

înconjurând și definind forma realului, sau pe care realul o impune beznei întrucât are o formă și o natură pozitivă proprii.

Aruncat în mijlocul zeilor falși, mărul de aur al sinelui a devenit măr al discordiei, fiindcă ei s-au bătut pentru el. N-au cunoscut întâia regulă a jocului sfânt, anume că fiecare jucător trebuie cu orice preț să atingă mingea și s-o dea mai departe. A fi prins cu ea în mână e o greșeală: a te agăța de ea înseamnă moarte. Însă atunci când zboară de la un jucător la altul prea iute ca privirea s-o poată urmări, atunci când marele maestru Însuși conduce jocul, dăruindu-se veșnic făpturilor Sale în actul creației și întorcându-Se la Sine în actul sacrificiului, cel al Logosului, atunci într-adevăr eternul dans „face să atipească cerul cu armonia sa". Toate durerile și plăcerile pe care le-am cunoscut pe pământ sunt inițieri de început în mișcările acestui dans: dar dansul însuși e absolut incomparabil cu suferințele timpului prezent. Cu cât ne apropiem de ritmu-i necreat, cu atât durerea și plăcerea scapă privirii noastre. Există bucurie în dans, dar el nu de dragul bucuriei există. El nu există nici de dragul binelui, sau al iubirii. Este Iubirea Însăși și Binele Însuși, și prin urmare este fericirea. Nu el există pentru noi, ci noi existăm pentru el. Dimensiunea și vidul universului care ne înspăimântau la începutul acestei cărți ar trebui să ne înfioare încă, fiindcă, deși nu sunt pesemne decât un subprodus subiectiv al imaginației noastre tridimensionale, simbolizează totuși un mare adevăr. Așa cum stă Pământul nostru în raport cu stelele, așa

stăm, fără îndoială, şi noi oamenii, cu preocupările noastre, în raport cu întreaga creaţiune; aşa cum stau stelele toate în raport cu spaţiul însuşi, aşa stau toate creaturile, toate tronurile şi puterile şi cei mai puternici dintre zeii cereşti în raport cu abisul Fiinţei care există în sine, care ne este Tată şi Mântuitor şi Ocrotitor al sufletului nostru, dar despre care nici omul, nici îngerul nu pot spune sau închipui ce este în şi pentru Sine, sau care e lucrarea pe care „a făcut-o de la început până la sfârşit". Căci sunt cu toţii lucruri derivate şi fără de substanţă. Vederea îi părăseşte, iar ei îşi feresc ochii de lumina de neîndurat a realităţii ultime, care a fost şi este şi va fi, care n-ar fi putut nicicând să fie altfel, căreia nu e nimic să i se-mpotrivească.

Anexă

(Această notă privitoare la efectele observate ale durerii mi-a fost furnizată cu amabilitate de dr R. Havard, pe baza experienţei clinice.)

Durerea este un eveniment obişnuit şi precis ce poate fi lesne recunoscut: dar observarea caracterului sau comportamentului e mai puţin la îndemână, mai puţin completă şi mai puţin exactă, mai cu seamă în relaţia trecătoare, chiar dacă apropiată, dintre medic şi pacient. În ciuda acestei dificultăţi, anumite impresii prind treptat contur în cursul practicii medicale, şi ele sunt confirmate pe măsura sporirii experienţei. Un scurt acces de durere fizică severă este copleşitor atâta vreme cât durează. Suferindul nu se plânge de obicei cu glas tare. Va implora să-i fie alinată durerea, dar nu-şi va risipi forţele pentru a-şi descrie în amănunt necazul. E un fapt neobişnuit să-şi piardă controlul şi să se dezlănţuie devenind iraţional. Rareori se întâmplă ca cele mai severe dureri fizice să devină de nesuportat în acest înţeles. Odată ce au trecut, durerile fizice severe dar scurte nu antrenează nici o alterare a comportamentului. Durerea de lungă durată are efecte mai marcate. Este adesea acceptată cu puţine sau chiar fără lamentări şi se dezvoltă o mare tărie de

caracter şi o mare resemnare. Mândria se vede umilită, sau duce câteodată la hotărârea de a ascunde suferinţa. Femeile cu artrită reumatoidă dovedesc o voioşie atât de caracteristică încât poate fi comparată cu *spes phthisica* a tuberculoşilor: ea se datorează probabil mai mult uşoarei intoxicări a pacientului de pe urma infecţiei decât unei sporiri a tăriei de caracter. Unii dintre cei atinşi de o durere cronică se schimbă radical. Devin certăreţi şi-şi exploatează poziţia privilegiată de invalizi pentru a instaura tirania în casă. De mirare e însă că sunt atât de puţine căderi şi atât de mulţi eroi; există în durerea fizică o provocare pe care cei mai mulţi o pot identifica şi îi pot răspunde. Pe de altă parte, o boală îndelungată, chiar lipsită de durere, epuizează şi spiritul, şi trupul. Suferindul abandonează lupta şi cade, deznădăjduit şi plângăcios, într-o disperare autocompătimitoare. Chiar şi aşa, unii din cei aflaţi într-o stare fizică similară îşi vor păstra seninătatea şi stăpânirea de sine până la sfârşit. Spectacolul acesta este o experienţă rară, dar mişcătoare.

Durerea psihică e mai puţin dramatică decât cea fizică, dar e mai răspândită şi mai greu de îndurat. Încercarea frecventă de a o ascunde face să crească povara; e mai uşor de spus „Mă doare un dinte" decât „Am sufletul zdrobit". Dacă totuşi cauza e acceptată şi e privită în faţă, conflictul va purifica şi întări caracterul, şi în timp durerea trece de obicei. Cu toate acestea, uneori persistă cu efecte devastatoare; când cauza nu e privită în faţă şi nu e identificată, produce starea iremediabilă a

neuroticului cronic. Unii însă, cu eroism, depășesc chiar și durerea psihică cronică. Produc adesea opere strălucite și-și întăresc și ascut caracterul până devin ca oțelul călit.

În demența adevărată tabloul e mai sumbru. În întreg domeniul medicinei nimic nu este mai cumplit decât un om atins de melancolie cronică. Dar cei mai mulți dintre nebuni nu sunt nefericiți sau cu adevărat conștienți de starea lor. În ambele cazuri, dacă se însănătoșesc, sunt surprinzător de puțin schimbați. Adesea nu-și amintesc nimic din boala lor.

Durerea oferă un prilej de eroism; prilejul este folosit uimitor de des.

Cuprins

Prefață 7
I. Capitol preliminar 9
II. Atotputernicia Divină 25
III. Bunătatea Divină 38
IV. Ticăloșia omului 59
V. Căderea omului 75
VI. Durerea umană 98
VII. Durerea umană (continuare) . . . 121
VIII. Infernul 130
IX. Durerea animală 143
X. Paradisul 160
Anexă 172